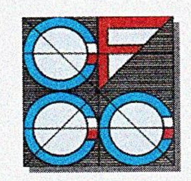


كريستيان دولا كامبانيّ



الفلسفة السياسية اليوم

أفكار - مجادلات - رهانات

ترجمة: نبيل سعد

علي مولا

كريستيان دولاكامبانى

الفلسفة السياسية اليوم

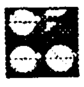
أفكار ، مجادلات ، رهانات

ترجمـــة/ نبيل سعد

الطبعة الأولى
٢٠٠٣م



عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعيـــة
EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES



صدر هذا الكتاب بالتعاون مع المركز الفرنسى للثقافة والتعاون
(قسم الترجمة) التابع لســفارة فرنســا بجمهورية مصر العربية

هذه ترجمة كاملة لكتاب

La Philosophie Politique aujourd'hui

Par : Christian Delacampange

المستشارون

د . أحمد إبراهيم الهوارى

د . شوقى عبد القوى حبيب

د . قاسم عبده قاسم

مدير النشر:

محمد عبد الرحمن عفيفى

تصميم الغلاف : محمد أبوطالب

المشرف العام : دكتور قاسم عبده قاسم

الناشر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية

٥ شارع ترعة المريوطية – الهرم – ج.م.ع تليفون وفاكس ٣٨٧١٦٩٢

Publisher:EIN FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES

5, Maryoutia St ., Elharam - A.R.E. Tel : 3871693

E-mail : dar_Ein@hotmail.com

إهـــداء المؤلـــــف
إلى آريان ومـــانويل

شكر

ترجع أصول هذا الكتاب إلى مناقشات تدور منذ ما يزيد عن ثلاثين عامًا بين مجموعة صغيرة من الأصدقاء.

ظلت هذه المناقشات دائرة طوال كل تلك السنوات. علما بأنى كنت أرى - وهذا من طبيعة الأشياء - موضوعها يتغير مع مرور الأيام، كما تغير مكانها وتبدل المشاركون فيها.

بما أننى لا أستطيع ذكر هؤلاء اسما اسما فأود على الأقل أن أحيى ذكرى - ضمن من رحلوا عنا - لويس ألتوسار وكورنيليوس كاستورياديس وبييرر كلاستر وميشيل فوكو وفرانسوا فوريه وبرنار لولون وليون بولياكوف.

كلٌ منهم كشف لى بأسلوبه الخاص مقدرة الذكاء عندما تحركه قوة أن يقول « لا».

أما بالنسبة للأحياء فسأكتفى، استحياءً، بأن أعبر لثلاثة منهم عن امتنانى.

إلى تييرى مارشاس أولاً، لأنه هو الذى قدم الكثير ليساعدنى على أن أرسم لهذا «الابن» العجيب وجها مقبولاً.

ثم إلى أريان ومانويل. إلى أريان لأنه بدون السكينة التى أضفاهـــا حبنا علىّ لما وجدت قط الصبر الذى يجعلنى أفرغ من هذا العمل. وإلـــى مانويل لأنه منذ أن ولد وأنا لا أستطيع أن أفكر فيه إلا على أنـــه قـــارئى الأمثل. إلى أريان ومانويل معا، فى الختام، لأنهما ســـمحا لـــى، وهمـــا يبتسمان متسامحين، استلابى منهما الاف الساعات التـــى تطلبـــها هـــذا الكتاب.

كامبريدج (ماساشوستس) أغسطس 1995

نيويـــورك (نيويـــورك)، 28 مايـــو 1999

مُقَدمة

« لو كان الأمر بيدي يا سيدى، لسارت الأمور بشكل مختلف!».

كم من مرة سمعنا مثل هذه الأقوال المتباهية على مناضد المقاهي! وأن كل شيء يسوء وأنه يكفى عمل هذا أو ذاك حتى ينصلح الحال، بل إن هذا القول هو الإقتناع الأكثر شيوعا بين الجميع. من هو الشخص الذى ليس له رأى ولو صغير عن الموضوع ؟ من ذا الذى غير مستعد ليضحى بنفسه ليتحمل مسئولية الوضع السائد ؟ ساعتها سترون ما سترون.

مثل تلك الأقوال تدعو أحيانا إلى الابتسام - خاصة إن هى جاءت من مُدّعى العلم.

وأود أن أؤكد أن الابتسام من الأمور المسموح بها إلا أن العلماء يخطئون، إذا كان العالم فى حالة سيئة فليس من الخطأ أن نرغب فى تغيير حاله.

وحال العالم لا يسر بالفعل.

عما تتحدث وسائل الإعلام ؟ تتحدث عن المحن التى تنهال على أهل كوسوفو وعلى الأكراد وعلى سكان كشمير وعلى الشيشانيين،

وعن إبادة الأجناس التى وقعت أمام أعيننا فى رواندا عام 1994، وعن الحرب الأهلية التى تجرى رحاها منذ ربع قرن فى أفغانستان، وعن الإرهاب -إرهاب الدولة أو إرهاب الإرهابى- الذى يقتل بدون تمييز من الجزائر إلى كنشاسا ومن رانجون إلى بغداد.

وليس هذا هو كل شىء، إذ أن وراء أعمال العنف الملفتة للأنظار تلك، تختفى أخرى لا يكثر الحديث عنها ولكنها تقتل كذلك: الاستعباد والاستغلال الجنسى للقصر والتنظيم العالمى لسوق المخدرات والسلطان الكونى الذى تتمتع به عصابات ومنظمات المافيا، ولن نغفل أيضًا التهديد بصورة من صور نهاية العالم التى سيهددنا بها هؤلاء الذين سينجحون فى الاستيلاء على أسلحة نووية.

وأخيرا، فحتى نحن الغربيين الذين نعيش فى كنف الحماية الزائدة، فالمشاكل موجودة فى حياتنا. انكماش اقتصادى وتزايد البطالة والخوف من الفقر بالطبع. أضف إلى ذلك ما تفعله الإدارات الحكومية التى تستعمر حياتنا والتى تزداد تشددا فى أعمالها الروتينية وأجهزة الشرطة التى تزداد عجرفة، وناهيك عن الضرائب التى تزداد ارتفاعاً ومشاكل المرور ورئيس العمل المكفهر. وأخيرا الزمن الذى يمر بلا رحمة دون أن يترك فى إثره سوى الذكريات المُرة للفرص الضائعة.

كل منا على حق إذن عندما يأمل فى تحسن الأحوال فى النهاية.

ولكن هل يمكن للأحوال أن تتحسن ؟ هذه مسألة أخرى.

بالنسبة للنساء والرجال الذين هم من جيلى (أى مجمل الذين كانوا فى العشرين فى ربيع 1968) لم يكن هناك شك والرد كان إيجابيا.

لم يكن ممكناً فقط تغيير العالم وإنما سيتغير بالفعل. وسنقوم بما يجب عمله من أجل الوصول إلى هذا الهدف. وإذا قيل إن أحدا لم يطلب رأينا في ذلك ؟ وماذا بعد! كنا مستعدين مع ذلك للجود به، بل كنا مستعدين لفرضه أيضا. كنا مقتنعين أن مهمتنا هي أن نسعد البشرية رغما عنها.

ثم راحت السكرة وجاءت " الفكْرة "! وتهاوت الأوهام، وتعين علينا أن نفيق بسرعة وننسى الفرصة التاريخية للقيام بـ« ثورة»، فلم يكن أحد يريدها وخاصة اليسار. أما الرأسمالية فكانت تتصرف مثلما يفعل المريض الذى يسير فى جنازة من كانوا يقومون على علاجه. ثم أضيف إلى هذا الإحباط، إحباط آخر بعد فترة قصيرة، إذ فيما بين العمل على إيجاد مهنة لنا وغواية المال وزينة الحياة العائلية لم يطل الحال بالأصدقاء قبل أن تفقدهم «القضية». عالم انتهى بالفعل، وتمخضت الأحداث عن آخر، الحياة فيه أصعب، وعلى كل حال هى أصعب «فلسفيا»، أى «سياسيا».

لأنى لم أستطع قط -من ناحيتى- أنْ أتصور الفلسفة إلا على أنها مرتبطة بالسياسة برباط مزدوج: 1) بدون الظروف التى نتجت عن ظهور الديموقراطية لا يمكن أن تكون الفلسفة 2) ودون الممارسة

الفلسفية للفكر الناقد لا يمكن للديموقراطية أن تدوم. كنت، باختصار، أقول دائما لنفسى، عن حق أو عن باطل، أنه لا يمكن للفلسفة وللديموقراطية أن يتقدما إلا سويا، وأن «أمارس الفلسفة» أو «أمارس العمل السياسى» (أمارس السياسة فى حقل الديموقراطية، التى لا يعتبر انتصارها -مهما ادعى بعضهم- مؤكدا على الإطلاق) هما تعبيران مختلفان للإشارة إلى شىء واحد بذاته.

عن باطل ؟ عن حق ؟ بالنسبة لى، الأمر مفروغ منه. لكن الأمر أبعد من ذلك بكثير بالنسبة للجميع حولى سواء فى أوروبا أو فى أمريكا. هذا هو السبب الذى من أجله أكتب هذا الكتاب.

مع مخطط فى البداية بسيط هو أن أبين كيف أن جذور الجدل السياسى الحالى تمتد داخل تاريخ فلسفى طويل يعمل فى المقابل على توضيحه. وهو المخطط الذى كلما تقدم العمل على بلورته أوصلنى إلى النتيجة التالية: إذا كان جيلى هو الذى عاصر انهيار أسطورة «الثورة» الاجتماعية (أو أسطورة نهاية الرأسمالية، أو المجتمع «الخالى من الطبقات») فهو مخطئ إن هو اعتقد أنه قد «خُدع». لأنه هو نفس الجيل الذى تُقدم له اليوم فرصة تاريخية، وهى فرصة أن يحارب بجدية الأضرار التى تسببها الوطنية وأن يشارك فى عملية «تخطى» الدولة/الأمة وأن يعيد صياغة المطلب الكانطى فى إيجاد قانون «كوزموبوليتيك» («سياسى كونى») فى كلمات حديثة.

إنها فرصة ثلاثية لو عرفنا كيف ننتهزها لكان ذلـــك مســـاويا لــــ «ثورة» أكبر من تلك التى كان يحلم بها شبابى، لدرجة أن العالم يمكنـــــه أن يتغير، حتى لو أن التغييرات الأكثر أهمية نادرا ما تطرأ فى المكـــــان المنتظر حدوثها فيه.

ـ ١ ـ

المنظر بعد المعركة

ما هى الفلسفة السياسية ؟

بدلا من أن أنطلق من تعريف عام، لن يكون، فى هذه المرحلة من البحث، إلا تعريفا صوريا، فسأبدأ بكشفٍ جارد، تجريبى ولكنه ملموس، لأهم المناقشات التى تشكل حقل ما يسمى اليوم «الفلسفة السياسية»، وهى مناقشات تدور فى جوهرها - منذ نهاية الحرب الباردة، حول مسائل ثلاثة: التصور القديم لـ«الحرية» والفكرة، القديمة أيضًا ولكنها جدلية دائمًا، لـ«العدل» وأخيرًا الفكرة الأكثر حداثة ولكنها لا تزال غامضة لـ«النظام الدولى الجديد».

لماذا هذه المسائل الثلاثة ؟ ولماذا هى وليس غيرها ؟

لادراك ذلك يتعين الرجوع، ولو سريعا، للإطار التاريخى الذى سمح بظهورها.

نهاية التاريخ

بعد أن ظل، لمدة أربعين عاما، ضحية عملية «تثليج» لدرجة برودة الجليد، انطلق التاريخ مرة أخرى فى 9 نوفمبر 1989.

سقوط حائط برلين فى ذلك اليوم كان حدثا مزدوج الأهمية.

فهو من ناحية، يضع حدا للحرب الباردة ولتقسيم أوروبا (ومعها العالم كذلك) إلى كتلتين متجابهتين تهددان بعضهما باستخدام السلام النووى لإشباع نهمهم اللانهائى للهيمنة، الكلّية الكونية.

ومن جهة أخرى لأنه يبدد تماما حلما تاريخيًا هو الحلم الشيوعى النابع من رغبة (قيل عنها أحيانًا إنها مجنونة) لإعادة بناء عالم يختفى منه إلى الأبد استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

يتعين أن نضفى بعضا من الظلال هنا على الصورة لتزداد وضوحًا: النظام الذى انهار فى ذلك اليوم لم يكن هو تحديدًا النظام الشيوعى، كما أنه ليس من الدقة أن نقول إنه انهار فى كل مكان.

النظام الذى انهار فى الاتحاد السوفييتى وأوروبا الشرقية تجسدت فيه مرحلة انتقالية يعتبرها أصحاب النظريات الماركسية أنفسهم مرحلة سابقة على قيام الشيوعية، وهى المسماة المرحلة «الاشتراكية» (التى تتسم على المستوى الاقتصادى، بتملك الدولة وسائل الإنتاج، وعلى المستوى السياسى، بدكتاتورية البروليتاريا - أو بدكتاتورية الحزب الذى يُفترض أنه يمثلها).

ومن ناحية أخرى فإن هذا النظام لم ينهر بنفس الدرجة في كل القارات. فهو على النقيض لا يزال حيًا في صور شتى في الصين وفيتنام وكوبا، على حين توصلت أحزاب تدعى أنها شيوعية، عبر السنوات التالية إلى المشاركة في السلطة في بلاد أخرى من العالم- بل وإلى استعادة السيطرة على السلطة مؤقتًا في بعض الدول التي نشأت من تفكيك الإمبراطورية السوفيتية.

ومع ذلك فإن كان النظام «الاشتراكي» لم ينجح في الاستمرارية، على حين أنه كان يقدم نفسه على أنه السبيل الوحيد الذي يمكن تصوره من أجل التوصل إلى «الشيوعية» المستهدفة، فذلك يرجع إلى أن المشروع الشيوعي ذاته لم يكن سوى مشروعاً وهمياً. أو كان يتعين عليه لكي يتحقق أن ينهج طريقا مختلفاً تماما. هو طريق لم يعرف أحد حتى الآن كيف يصوره.

وإذا كانت بعض الأحزاب التي في السلطة مازالت تعلن انتماءها لأيديولوجيا شيوعية، مثلما هو الحال في الصين، أيديولوجيا متلونة بصبغة ماركسية، فإن تلك الأقوال الرسمية لا تستهدف سوى التمويه (ولكن لأى فترة أخرى؟) على واقع بيّن تمامًا ومعروف للجميع: ألا وهو أن تلك الأحزاب ذاتها لا تستهدف سوى أن تنمى في بلادها «السوق الحر» (*free market*) من النموذج الرأسمالي.

تاريخ التاسع من نوفمبر 1989 هو إذن تاريخ محوري، يعلن عن بداية عصر جديد.

عصر يتسم بـ «عولمة» نظام اقتصادى هو: *الرأسمالية*.

كما يتسم بالتسويق، فى الخطب إن لم يكن فى الواقع، لـ«نظام سياسى» – هو «*الديموقراطية*» رفع إلى مستوى «أفضل نظام سياسى ممكن».

مسألة «أفضل النظم» هى أقدم مسائل الفلسفة السياسية.

كانت تمثل فى حينها بالنسبة لـ«مؤسسها» أفلاطون، أهم مواضيع التأملات التى عالجها فى كتابه الرئيسي: *الجمهورية*. ثم نراها تعود إلى الظهور بصورة تتراوح فى درجة صراحتها عند جميع من خلفوه، وهم يعطونها إجابات متناقضة. فهل وُجد لها بعد خمسة وعشرين قرنا حل نهائي ؟

هذا ما يدعيه بقوة وبأعلى صوت عالم السياسة الأمريكى فرانسيس فوكوياما، إذ يؤكد فى كتابه، *نهاية التاريخ والإنسان الأخير*، الذى ظهر عام 1992، بعد ما لا يزيد عن ثلاث سنوات من سقوط سور برلين أن ذلك الحدث لا يعتبر فقط علامة على نهاية الحرب الباردة وإنما هو أيضًا إعلان عن الانتصار الحاسم للنموذج الـ«ديموقراطى» على النموذج الـ«استبدادى».

وهو إذ يعتمد من جهة أخرى على التأويل الذى قدمه الكسندر كوجاف[1] فى الندوة الدراسية التى كان يعقدها فى باريس فى الثلاثينيات

---

1. راجع عن التأويل الكوجيفى لهيجل:
Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons de 1933 à 1939 à l'E.P.H.E.*, reunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947

حول *فينومينولوجيا الروح* عند هيجل (1807)، كان رأيه المُعلن أن هـــذا الانتصار فيه «البرهان» على واقعه أن البشرية فى سبيلها إلى الدخـــول فى المرحلة النهائية من تطورها. فما دام تفوق الديموقراطية يكاد يكـــون معترفًا به من كافة شعوب الأرض فيمكـــن بالتـــالى اعتبـــار أن تـــاريخ الإنسان قد اقترب من «هدفه» الرئيسى، أى أنه هو بتعبير آخـــر، قـــد اكتمل من الناحية النظرية.

سرعان ما دُحضت هذه الرؤى سواء من متخصصين فـــى العلـــوم السياسية مثل جان-مارى جيهينو (*نهاية الديموقراطية*، 1993) وبنجـــلمين باربر (*الجهاد ضد ماك ورلد*، 1995 [2]) وصاموئيل هـــانتنجتون (*صـــدام الحضارات*، 1996) أو من فيلسوف مثل جاك ديريدا (*أشـــباح مـــاركس*، 1993). بالنسبة لجيهينو أخذت صلةُ المشاركة التى كـــانت تربـــط بيـــن المواطن والمجموعة طريقها إلى الزوال، إذ أن القرارات الحقة ســـتؤخذ تدريجيا عن طريق *مجموعات الضغط* (*lobbies*) التى تعمل فى الظـــل. بالنسبة لهانتنجتون وباربر ومحللين اخرين مثـــل زبيجنيـــو برزنســـكى وستانلى هوفمان ودانيل ب. موينيـــهان[3]، فـــإن انتشـــار منـــاطق عـــدم الاستقرار فى العالم «متعدد الأقطاب» الناجم عن انتهاء الحرب البـــاردة

---

2. لن أذكر هنا ولا فى بقية النص سوى تاريخ نشر الطبعة الأولى لكل من الأعمال المذكورة. ومن ناحية أخرى لن أذكر فى الهوامش وفى ثبت المراجع سوى تاريخ أحدث طبعة أو ترجمة فرنسية اطلعت عليها

3. راجع

Zbigniew Brzezinski, Out of Control:
Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century, New York, Scribner's, 1993, et Daniel P. Moynihan, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993.

هو الذى سيشكل غدًا التهديد الرئيسى للديموقراطية. تشارك هذه النظريات المختلفة، القائمة على مراقبة دقيقة للأحداث الجارية، فى إبراز الجانب التحكمى أو الساذج الذى تأسست عليه اراء فوكوياما، ولعله سيجد صعوبة فى الغالب للرد اليوم على الاعتراضات الثلاثة التالية.

لا يوجد بدايةً إثبات على أن انتصارا -على مستوى العالم بأسره- لـ«أفضل نظام ممكن» حتى لو افترضنا حدوث هذا الانتصار بالفعل، سيشكل «اخر» الأحداث الهامة بالنسبة للبشرية -حدثٌ على درجة من الأهمية- لا تسمح بحدوث أى «تقدم» أكثر أهمية فى أى مجال اخر (فى مجال الطب أو فى المجال الزراعى الغذائى على سبيل المثال). باختصار شديد لا يوجد ما يثبت أنه يحدد «نهاية التاريخ».

ثم إن تطورات الموقف الدولى منذ عشرة سنوات لا تبرهن قط على صحة تنبؤات فوكوياما. فى هذه اللحظة التى أخط فيها هذه السطور، يُرفض النظام «الديموقراطى» فى أغلبية البلاد القائمة حاليا (بما فى ذلك معظم تلك التى تحررت من النير السوفييتى). ولا يُشاد بها من بلاد أخرى كثيرة سوى ظاهريا بل هى بلاد أبعد ما تكون عن احترامها لها فى واقع الأمر وحتى فى بعض البلاد التى تطبقها بالفعل يتعين الدفاع عنها كل يوم فى مواجهة القوى المناهضة التى تستهدف تدميرها - أو ضد حالة الجمود التى لا تعد أقل تسبباً فى الموت من غيرها. وباختصار فإذا كان الحديث عن «نهاية» التاريخ قد يعد سابقا لأوانه فإن الحديث عن «انتصاره» يعد فى أحسن الأحوال خارجا عن الأصول.

وأخيرًا فمن الأمور الواردة أن نشكك في الفكرة التي تعبر عن وجود نظام «أفضل» من الأنظمة الأخرى جميعا، هكذا في المطلق، أي نظام «مثالي» هو بالصدفة «نظامنا الديموقراطي». يبدو لي أنه من الأفضل من الناحية الفكرية أن نقول إن الديموقراطية بالمعنى الذي يقصده فوكوياما، أي ديموقراطية «التمثيل» التي نعرفها في أوروبا الغربية واليابان والولايات المتحدة (في مقابل الديموقراطية «المباشرة» التي كانت سائدة في «المدن» الإغريقية قديما ليست سوى أقل النظم سوءً والتي يمكن تحقيقها حاليا (لكي لا نصادر على الأقل حقوق الفكر البشري في إمكانية ابتكار نظم أفضل في القرون القادمة)[4].

وإن كان علينا أولاً أن نتفق –وهذه هي المسألة بعينها– حول معنى هذه القضية الأخيرة.

ما هي ديموقراطية «التمثيل»[5] ؟

---

4. يقول رجل القانون المحافظ في تعريف كارل شميت أنها جملة واهية تلك التي تدعي أن «الديموقراطية» هي أقل النظم الممكنة سوءً. إذ أن المسألة السياسية الحقيقية هي أن نعرف ما هو أفضل النظم على الإطلاق. وأما من ناحيتي أرجو قبول عدم موافقتي على ذلك إذ يتعين أن يكون النظام عندئذ قد بلغ درجة الكمال وأن يتحول البشر إلى ملائكة لكي يصبح لمسألة «المطلق» هذه معنى قابلا للإدراك.

5. الذي اخترع تعبير «حكومة التمثيل» هو أحد تلاميذ جان لوك الأمريكيين وهو ألكسندر هاميلتون (أحد واضعي كتاب: *Federalist Papers* (1787-1788) مع جيمس ماديسون وجون جاي). ولم يكن للتعبير عنده أي معنى تسفيهي إذ كان هاميلتون يرى في صورة براجماتية جدًا أن الديموقراطية «المباشرة» لا تقبل الممارسة سوى في بلد صغير ولذلك فإن النظام «التمثيلي» وحده هو القادر على حكم شعب منتشر فوق أراضٍ شاسعة – على ضمان حرية المواطنين بأقصى وسيلة ممكنة وضمان مشاركتهم في أهم القرارات ذات الأهمية العامة. اقتناع هاميلتون قام على تجربة مادية: إذ أن نظامًا من هذا النوع كان يعمل –بشكل جيد في مجمله– منذ منتصف القرن السابع عشر في الدول البوريتانية في نيو–إنجلاند.

هـي - من ناحية المبدأ- ديموقراطية «برلمانية» -لأن «البرلمانات»- مثلها مثل «مجلس الشيوخ» الروماني الذي نبعت منه - هي جمعيات تضم رجالا تم اختيارهم لأنهم «عقلاء» ومن المفترض أن تؤدي مداولاتهم إلى أفضل القرارات بالنسبة للمجتمع في مجمله.

العديد من النظم السياسية ذات البرلمانات لا تعد مع ذلك من الديموقراطيات بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد كان هناك برلمان ما في موسكو عبر القرن العشرين؛ ولكن سواء كان الحكم في يد نيقولا الثاني أو ستالين أو يلتسين فإن روسيا لم تعرف الديموقراطية قط.

حتى نسبغ على هذا التصور الأخير معنى محددا أقترح أن نصف مجموعة سياسية معنية *بالديموقراطية* إن كانت -وإن كانت فقط- مجموعة تحترم عند التطبيق ثلاثة مبادئ جوهرية، وهي ثلاثة مبادئ تبدو لي عند التطبيق غير قابلة للضمان سوى في نظام «تمثيلي». وهي بالإضافة إلى ذلك لا تدين بالتعبير عنها أصلا إلى الإغريق بل إلى فلاسفة من عصر «الفردية الليبرالية» -أي إلى جون لوك- فيما يخص المبدأ الأول، ولوك ومونتسكيو (بالنسبة للثاني) وإلى جان-جاك روسو (بالنسبة للثالث).

أول المبادئ الثلاثة هو *مبدأ التسامح*. وهو يفرض على الدولة فرضا أن تضمن التعبير الحر فوق أراضيها للمعتقدات السياسية والفلسفية والدينية. بشرط ألا تخل تلك المعتقدات بالنظام العام. وقد يأخذ أيضا صورة (هي أكثر تقييدا بما أنها لا تخص سوى المعتقدات الدينية)

مبدأ العلمانية: فالدولة إذ تنأى عن ربط مصيرها بهذه الكنيسة أو تلك يتعين عليها أن تعامل الأديان كافة على قدم المساواة -(بما في ذلك الإلحاد أيضًا)- وتمتنع في الوقت ذاته عن تأييد أي منها وعن السماح للمعتقدات الدينية بالإخلال بسير المجتمع.

المبدأ الثاني هو مبدأ *التفريق بين السلطات*. وهو ينص على أن السلطة في سن القوانين (السلطة التشريعية)، وسلطة تطبيق هذه القوانين (السلطة التنفيذية) وسلطة معاقبة المخالفات التي ترتكب ضد تلك القوانين (السلطة القضائية) لا يمكن أن يمارسها نفس أعضاء المجتمع (أو ذات الأجهزة). هذا المبدأ الذي هو أقل وضوحًا مما يبدو - وهو لا يطبق حرفيا أبدًا تقريبًا، يستهدف إقامة «دولة القانون» (The rule of law كما هو مستخدم في القاموس الأنجلو-ساكسوني). بمعنى حماية المواطن من أي إساءة لاستخدام السلطة. وعلى وجه الخصوص ضد الاستخدام الاستبدادي الذي قد يعمل الممسكون بدفة أمور السلطة العامة على إساءة استخدامها.

أما المبدأ الثالث والذي يطلق عليه أحيانا *مبدأ العدالة*، فهو أقل «وضوحًا» من سابقيه وهو يفترض أن أي ديموقراطية جديرة بهذا الاسم لا تكتفي بأن تكون ديموقراطية «صورية»، تعمى بصرها عن عدم المساواة في النواحي «المادية» فيما بين المواطنين الذين يشكلونها إنما يتعين عليها أن تحدد لنفسها هدفا ملموسًا هو «العدالة الاجتماعية». وقد يتساءل البعض عن الشروط التي في ظلها تنتشر «العدالة الاجتماعية»؟

الرد هو أنه لا يوجد شيء أقل وضوحًا من ذلك. ولكن ما يبدو في المقابل مؤكدا هو أن تحقيقها يفترض على أقل تقدير إيجاد آليات قادرة على أن تمنع تطور الأمور داخل مجتمع ما يؤدى إلى خلق تفاوت صارخ في عدم المساواة.

في اللحظة التي تخرج فيها الديموقراطية إلى الوجود، في الخطاب العام إن لم يكن في الواقع ذاته، بصفتها النموذج ذاته للحكم «الصالح» والذى يتعين على كل دولة أن تعمل على تحقيقه، عندئذ لا يوجد واجب يستوجب تحقيقه بأسرع ما يمكن أكثر من التعمق «داخليا» لمعانى المبادئ الثلاثة التي تقوم عليها. هذا هو موضوع هذا الكتاب.

سأكتفى في هذا الفصل الأول بوضع كشف سريع لأهم المناقشات التي أثارتها هذه المبادئ الثلاثة، منذ انتهاء الحرب الباردة- قبل أن أعود لدراسة المناقشات المذكورة كل على حدة في الفصول التالية.

ماذا تعنى «الحرية» ؟

المناقشة الأولى (الفصل 2): هل يتعين تطبيق مبدأ التسامح على أعداء التسامح ؟ هل يستطيع مجتمع «جيد التنظيم» أن يتحمل معبة ترك أعداء الديموقراطية يعبرون عن آرائهم بحرية على الساحة العامة.- وعلى رأس هؤلاء يقف اليوم أصحاب فكر *الوطنية العرقية والأصولية الدينية* وهما صورتان للتعصب، بينهما قاسم مشترك هو الحث على كراهية الآخر ؟

سنقوم بدراسة الحالتين كل على حدة.

ظلت دائما العلاقات بين السلطة السياسية من جهة، والمؤسسات الدينية من جهة أخرى علاقات صراع. الوضع الأمثل هو عدم التدخل المتبادل فى شئون كل منها: تسامح من جانب الدولة واحترام العلمانية من جانب الكنائس. يوجد لسوء الحظ داخل كافة الأديان تقريبًا اتجاه رافض للعلمانية- وهو اتجاه يعرف اليوم حالة بعث خطير تحت راية «الأصولية» تجد الدول الديموقراطية نفسها مضطرة لأن تناضل لمواجهة ذلك الاتجاه وللدفاع عن وجودها ذاته. بعضها لم يتأهل جيدا لذلك. في الولايات المتحدة يؤدى أحيانًا الاهتمام بالحفاظ على حرية التعبير إلى السماح بأن تُدرّس فى المدارس، الترهات «الخلقية» (créationnistes). مدارس أخرى تثبت على العكس من ذلك أنها عنيفة بغير حنكة. فنرى مثلا مناصرى العلمانية «على الطريقة الفرنسية» يطاردون مرتديات «الحجاب» الإسلامى بطريقة أكثر تشددا من الصليب الكاثوليكى ويرفضون اعتبار أعياد رمضان على درجة الأهمية ذاتها التى تكتسبها إجازات أعياد الميلاد.

أما فيما يختص بتشنجات التيارات الوطنية التى يعرفها العالم منذ انتهاء الحرب الباردة فهى نابعة من الفكرة المشكوك فيها القائلة بأن «العرق» (إذا كان هناك بالفعل ما يسمى «عرقا») يتعين أن يكون «أمة» – أى امتلاك «دولة» خاصة به. يواكبها -بالضرورة- عودة كُره الأجنبى، والعنصرية ومناهضة السامية – أى وباختصار التهديدات

والإهانات المختلفة. الآن فى هذه اللحظة يوجد على شبكة الإنترنت أربعمائة موقع على الأقل تنشر دعاية ذات طابع نازى جديد. ما الذى يمكن القيام به فى مواجهة هذه «الأدبيات» التى قد تتسبب باستمرار - كما حدث فى عام 1999 فى مجزرة ليتلتون (ولاية كولورادو) عندما هوت العقول الهشة فى جب الجنون ؟

باسم الاحترام الواجب لحرية التعبير يحاول أيضا أغلب المثقفين الأمريكيين، سواء الليبراليين منهم مثل رونالد دووركن أو الـ«تحرريين» مثل نوام تشومسكى، التمييز بين «الحض على الجريمة» (الذى يعاقب عليه القانون، ولكن قلما بشاهد بصورة صريحة). و«الحض على الكراهية» (وهو ما يعتبر شيئا عاديا ولكنه لا يعرض بذاته للعقاب).

ارتفعت أصوات غير متناغمة، على الجانب الأوروبى خاصة، تؤكد على العكس من ذلك أن الحض على الكراهية يعتبر فى حد ذاته بالفعل صورة من صور الحض على الجريمة وأن الإهانة الدينية أو العنصرية تستوجب العقاب، مثلها مثل أى جناية «اضرار بالسمعة». كما يضيف بعضهم أن الموقف «النافى» (أى الذى ينفى واقع إبادة اليهود خلال الحرب العالمية الثانية) يستوجب هو أيضا العقاب بالقانون مادام أنه لا يعد فى نهاية المطاف سوى صورة إضافية (الأخيرة فى التسلسل الزمنى وإن لم يكن الأخف ضررا) من صور الإهانات الدينية أو العنصرية.

النقاش الثانى (الفصل 3): إذا كان مبدأ الفصل بين السلطات يحدد بوضوح الأدوار المناطة بكل من السلطة التنفيذية والتشريعية والقضائية، فهل يُعَد كافيًا لإدارة الخلافات التى قد تظهر بين تلك السلطات المختلفة؟

الرد هو بالنفى. يوجد، على وجه الخصوص، نوعان من الصراعات التى تؤثر سلبًا وبصورة متكررة على الحياة فى الديموقراطيات المعاصرة.

الصراع بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية أولا: يتعرض التوازن الذى يفترض قيامه بشكل مثالى بن هاتين «القوتين»، بصورة متكررة للتهديد. إذا ما أعطى الدستور أهمية أكبر لإحداها على حساب الأخرى، أو عندما يلجأ موظفو الجهاز التنفيذى لكافة «الحيل» الممكنة ليتملصوا من سيطرة ممثلى الشعب. سواء كانت تلك الاختلالات التوازنية قانونية أو فعلية فهى مع ذلك لا تبرهن على أن الديموقراطية «التمثيلية» «سيئة» ولا على أنها «أدنى» من الديموقراطية «المباشرة» (وهو ما ظل يؤكده لفترات طويلة فى أوروبا اليسار «الثورى»، الفوضوى أو الماركسى) - وإنما تشير ببساطة إلى أنه يتعين أن يوضع عملها -الذى يتسم بطبيعته ذاتها بالهشاشة- تحت العناية الدائمة للمواطنين.

ثم يوجد الصراع بين السلطتين التنفيذية والقضائية. كثيرًا ما يكون تعيين العاملين فى الهيئة الثانية -أى القضاة- على يد موظفى الأولى، لذلك يَجد القضاة صعوبة كبيرة فى أن يبينوا للمسئولين التنفيذيين أن فى

الديموقراطية المنظمة تنظيما جيدًا لا يوجد أحد «فـــوق القـــانون» -أى وباختصار أن المسئولية السياسية لا تعفى بـــالضرورة مـــن المســئولية الجزائية. عدة فضائح سياسية جاءت لتذكرنا كم هو جدلى أمـــر تطبيـــق ذلك المبدأ- سواء بالنسبة للقضية المرفوعة على موظف كبير سابق فـــى نظام فيشى (موريس بابون) لاشتراكه فى جرائم ضد البشرية، أو بالنســبة لقضية العزل (impeachment) التى رفعـــت فيمـــا بيـــن عـــامى 1998 و 1999 على الرئيس كلينتون لـــ«إعاقة العدالة»، والقضية التـــى رفعـــت عام 1999 على رئيس وزراء فرنســـى ســـابق واثنيـــن مـــن الـــوزراء المتورطين فى مأساة «الدم الملوث». من المؤكـــد أن القضايـــا الثـــلاث تتباين فيما بينها تماما، إلا أن هناك نقطة تجمعها وهى أن فى الحـــالات الثلاث تعرض جهاز العدالة الذى لم يكن يؤدى سوى واجبه (الذى هـــو احترام دولة القانون) لاتهام جائر هو الإفراط فى التحمـــس أو اســـتخدام السلطة فى غير محلها.

تعيد مسألة الانصياع للقوانين بدورها إلى مسألة أكثر شمولا، تتمثل فى لب «النقاش الثالث» (الباب 4): هل تكمن الديموقراطيـــة كلـــها فـــى احترام القانون بمفهوم أنه «ضمان» الحرية ؟ يكفى أن تكون «حرياتنـــا» «مضمونة» قانونا لكى تسود الديموقراطية ؟ هل تتمتع «الأغلبيـــة» مـــن واقعها البسيط بأنها «أغلبية» بحرية فرض وجهة نظرهـــا فـــى جميـــع الأحوال على «الأقلية»؟ أوليس هناك خطر فى أن تتحول الديموقراطيـــة مع الزمن إلى «استبداد» ؟

التساؤل ليس جديدًا فقد شغل بال ألكسيس دو توكفيل فى زمانه فى كتاب عن *الديموقراطية فى أمريكا* (1835-1840) فى دفاعه عن الحرية «التى يهددها» تقدم المساواة الناتج عن تقدم الديموقراطية. كما نجد فى تاريخ الفلسفة السياسية تيارات «ناقدة» تعيد للمناقشة مسألة الحرية والديموقراطية فى الوقت نفسه.

اثنان على وجه الخصوص من تلك التيارات عادت إليهما «الصحوة» مؤخرا.

يرى التيار الأول، المنبثق عن سقراط وأفلاطون وأرسطو والذى يوضحه اليوم أكثر تلاميذ ليو ستراوس تحفظا (الان بلوم وهارفى مانسفيل وستانلى روزن) أنه بما أن للحرية أهمية أقل من الـ«فضيلة» فهى لا تعتبر هدفا فى حد ذاتها. مما يترتب عليه أن ديموقراطية «الجماهير» كما نعرفها فى الغرب ليست هى بالضرورة «أفضل» النظم.

أما أنصار التيار الآخر وهو «ثورى» عن قصد والذى يمثله (ضمن اخرين) ميشيل فوكو فهو يرى أن الديموقراطية «البورجوازية»، القانونية والصورية ليست سوى محاكاة هزلية للديموقراطية، لا تستهدف سوى أن تنسينا واقع «الحرب» الاجتماعية، تلك الحرب التى لا تمثل السياسة سوى استمراريتها بوسائل أخرى - كما أوضح ذلك فى زمانهم بكل دقة كل من ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس (دون أن ننسى ذكر توسيديدوس).

إذا لم يكن من المستعصى أن نجيب على تلك الانتقادات (أى وفى قول آخر، الدفاع فى آن واحد عن الحرية ومكتسبات الديموقراطية) فمن الصعب جدًا فى الوقت نفسه إنكار أن «الحرب» هى فى قلب السياسية.

يترتب على ذلك أنه إذا كانت الحرية هى بدون جدال «قيمة» (قيمة «حديثة» يرتبط ظهورها إبان عصر النهضة بقيمة الفردية المعاصرة) فهى ليست مع ذلك فى النظام الديموقراطى «الـ» قيمة الوحيدة التى يمكن تصورها. تلك التى يتعين التضحية بكافة القيم الأخرى من أجلها، وإنما هى «إحدى» القيم التى تتنافس مع أخريات جميعها شرعية، وعلى رأسها تقف فى مكانة خاصة قيمة *العدل*.

«العدل»، ذلك التصور المحورى فى الفكر الإغريقى الذى كان إدراكه له مختلفا عن مدلوله الحالي، ليس فكرة جامدة لا حياة فيها؛ وإنما هو الشيء الذى لا تزال تستلهمه يوما بعد يوم المطالب المشروعة للذين لن تنتهى الحرب بالنسبة لهم، طالما وجد «استغلاليون» و«مستغلون»، «ظالمون» و«مظلومون».

مم يتشكل العدل ؟

ومثلما تعتبر مسألة «أفضل» نظام هى أقدم مسائل الفلسفة السياسية فإن تصور العدل هو على الأرجح أقدم تصوراتها. كما أن الاثنين مرتبطان ببعضهما. بالنسبة لأفلاطون -على سبيل المثال- «أفضل»

النظم السياسية ليس سوى أقدر النظم على نشر العدل *فى المدينة*، تماما كما يستهدف البحث عن الحكمة الفردية نشر العدل *داخل النفس*.

علاوة على أن تصور العدل ليس (ولم يكن أبدًا) تصورًا سياسيًا فقط. ولا حتى قضائيًا فقط، إذ يمكن أن يؤخذ بمعانٍ كثيرة مختلفة: يؤخذ بمعنى أخلاقى أو عرفى (العدل فى السلوكيات الخاصة)، أو بمعنى ميتافيزيقى/تاريخى (العدل «المحايث») أو دينى (العدل «المتعَالى» أو «المفارق»)، بل وجمالى أيضًا (فى هذه الحالة يختلط العدل أحيانًا بـ«الصبح» أو صحة النغمة، أو الكلمة، أو «الحركة»).

قامت عبر القرون بين كل تلك المعانى المختلفة والتى لا تفصل بينها أى حدود واضحة معينة علاقاتٌ من جميع الأنواع وتحتية نوعًا ما ولهذا السبب نجد أن البعد السياسى والبعد الأخلاقى مختلطان بشدة فى كتاب جون رولز الهام *نظرية العدل* (1971)، والذى ندين له بأنه أعاد الموضوع الذى نحن بصدده إلى ساحة الأحداث مجددًا إياه بعد ثلاثين سنة تقريبًا. وهو موضوع أهمله بعض الشيء الفلاسفة التالون على روسو وكانط (فيما عدا التيار الاشتراكى).

منذ أن رأى ذلك الكتاب النور متسببا فى ظهور أدبيات وافرة وبفضله عاد العدل إلى الظهور متمركزًا فى مناقشات عديدة وهامة.

المناقشة الرابعة (الباب 5): عن فكرة *«العقد الاجتماعى»*.

فيما عدا السفسطائيين وبعض الفلاسفة الآخرين «الهامشيين» الذين يرون أن المدينة هى من صنع الفن البشرى وليست من صنع

«الطبيعة»، فقد اعتبر أغلب المفكرين اليونانيين وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو المجتمع السياسى مجتمعًا «طبيعيًا» ناتجا عن تجميع عدة صور أخرى من المجتمع «الطبيعى» مثل القرية أو الأسرة تحت سلطة حكم واحدة.

لم تعد «الاصطناعية» إلى الظهور سوى اعتبارا من القرن السابع عشر فى أعمال مفكرين قانونيين (جروسيوس وبوفندورف) وفلاسفة عقليين (هوبز ولوك) جاعلةً من المدينة ناتجا لفعل بشرى مدبر وضد الطبيعة وهو الفعل المسمى «عقد اجتماعى».

أعيد، فيما بعد، استخدام فكرة «العقد الاجتماعى» بكثرة، بما فى ذلك خلال الثورتين الأمريكية والفرنسية، لتستخدم أساسًا للمطالبة بـ«العدل» فى إطار مجتمعات أصبحت بعد حين فردية بشكل واضح جدًا.

لا غرو عندئذ فى ان رولز عاد فاختار اللجوء من جديد إلى فكرة «العقد الاجتماعى» تلك لتدعيم «نظريته فى العدل» - وهى نظرية تقوم على الفكرة القائلة بأنه يتعين على الديموقراطيات الحديثة الاهتمام ليس فقط بحماية «الحريات» وانما أيضًا بالتقليل من «الفروق» الاجتماعية الصارخة.

يبقى سؤال: هل تعتبر فكرة «العقد الاجتماعى» (وهو تصور مُهجّن أو «وَهم نظرى»)، يشير إلى فرض منهجى لا إلى حدث

تاريخى) هل تعتبر مفيدةً بما يكفى حسبما يرى رولز، حتى تكون الفائدة فى الرجوع إليها أكبر من الأضرار المرتبطة بأصولها الميتافيزيقية ؟ سأحاول إثبات أنه من الممكن الرد بالإيجاب على هذا التساؤل بشرط ملاحظة استخدام فكرة «العقد» بمعنى «براجماتى» أكثر من معناها «المتعالى المفارق».

المناقشة الخامسة: النجاح الذى عرفته نظرية رولز يعود إلى واقع أنها تأخذ فى اعتبارها تنمية بعض صور «العدل» الاجتماعى- التى تزداد ضرورة قيامه، خاصة وأن فى زمن «العولمة» الرأسمالية، يمزق عدم المساواة الذى يزداد عمقًا باستمرار فى كافة الاتجاهات نسيج المجتمعات القائمة بما فى ذلك المجتمعات الديموقراطية.

مثل هذا الاهتمام يعتبر شرعيا تماما: المجتمع الذى لا يأخذ فى اعتباره التقليل من الفوارق المذكورة لا يكون مجتمعا ديموقراطيا بحق. ولكن عما نتكلم بالتحديد عندما نتحدث عن «العدل» ؟ أى ما هو الهدف المنشود ؟

ساعالج على التوالى الردود «الثورية» و«الإصلاحية».

ترجع الأولى إلى سلسلة من المفكرين تبدأ بتوماس مور إلى بيير- جوزيف برودون وكارل ماركس، وهى التى تتمثل بمنتهى البساطة فى تطابق «العدل» مع «المساواة» أى إلى المناداة بالإلغاء الجزئى أو الكامل للملكية الخاصة وهو الشعار الذى لم يعد يجد العديد من المدافعين

عنه، بعد أن كان قد عرف أيامه الزاهرة فى ظل الشيوعية، فيما عدا بعض دوائر اليسار المتطرف.

أما بالنسبة للرد «الإصلاحى» الذى يقترحه رولز ذاته فهو يقدم على أساس تعريف أكثر اعتدالا للعدل بصفته إنصافاً (*Justice as fairness*). ولكن إذا اعتبر هذا التعريف مركبًا من الناحية الفلسفية، فهو لا يأتى بجديد من وجهة النظر السياسية بما أنه لا يفعل سوى التثنية على البرنامج التاريخى للاشتراكية/الاجتماعية الأوروبية فى خطوطها العامة (الفصل 6).

على الرغم من أن رد رولز يتميز «بحرص» مؤكد بل ومفرط، فهو قد أثار فى العالم الأنجلو ساكسونى مجادلات حادة.

لذلك فإن *مناقشتنا السادسة* ستكرس بأكملها للنقاش الذى أثاره وحده مبدأ رولز (الفصل 7).

شارك فى المناقشة العديد من الفلاسفة الأحياء - من ريتشارد رورتى إلى يورجن هابرماس. سأطيل الوقوف على وجه الخصوص عند الانتقادات التى وجهها خصوم رولز من أصحاب مذهب الحرية الحريصين، مثل روبرت نوزيك على تقليص تدخل الدولة فى الحياة العامة إلى أدنى حد، وكذلك عند الانتقادات التى أثارها خصومه «الاجتماعيون» الذين يودون، مثل ألاسدير ماكينتاير وشارلز تايلور

ومايكل ساندل، أن تمارس السياسة لتحقيق «الصالح» العام بشكل أوسع من مجرد الدفاع عن حقوق الفرد أو عدالة التوزيع، دون أن نغفل مشاركات من مداخلين يصعب تبويبهم ولكنهم يدخلون مع ذلك فى إطار التحرك الذى بدأه رولز، مثل رونالد دوركين ومايكل فالز.

جدد مختلف هؤلاء المفكرين بعمق، منذ أكثر من عشرين عامًا، فهمنا لماهية -أو ما يجب أن تكون عليه- الديموقراطية.

يعتمد الجميع مع ذلك على مصادرتين ليستا فى منأى عن النقد.

يبدو أن تصورهم للديموقراطية، المبنى على دراسة النظم الديموقراطية القائمة حاليا -إن لم يكن على دراسة النظام الأمريكى وحده-، يفترض أن «الرأسمالية» هى الشرط الضرورى للديموقراطية، علما بأن الصلة بين هاتين «البنيتين» الاقتصادية والسياسية ليست سوى رباطاً تجريبياً أى أنه ظرفى تمامًا.

تصورهم للـ«ديموقراطية» لا يرى، من جهة أخرى، إطارا يمكن قبوله لتحقيقها سوى الإطار التحكمى المتمثل فى الـ«الدولة/الأمة» -وهو إطار غير مُرضٍ من وجهة النظر التصورية وهو الذى يتلقى يوميا على الطبيعة ضربات قاسية متكررة من «العولمة».

«تفكيك» أولى تلك المصادرات تؤدى بنا بعيدًا جدًا، خارج حقل الفلسفة السياسية بالمعنى الكامل للكلمة ولذا فإننا سنستغنى عنها هنا.

على العكس من ذلك فإن المصادرة الأخرى تنتمى تماماً للمجال المذكور، كما أنها، علاوة على ذلك، محور الأحداث الجارية منذ عشرة سنوات تقريبًا.

إنها، بشكل عام، محور كافة العمليات التى تستهدف إقامة «نظام دولى جديد» وهو الذى لا يقبله إلى الآن قطاع من الرأى العام.

نظام دولى جديد: ماذا نفعل به ؟

تنبع فكرة «النظام الدولى الجديد» من الرغبة التى عبر عنها منذ زمن طويل عدد من السياسيين والمفكرين والكتاب فى إحلال المعالجة السلمية بالاسلوب «القانونى» للصراعات محل المعالجة «العسكرية». أى بكلمات أخرى أنها تنبع من الرغبة فى تفعيل «الأخلاق» فى العلاقات الدولية.

لا يمكن لمثل تلك الرغبة -إن هى تحققت تمامًا- أن تؤدى فى لحظة أو أخرى سوى إلى إدخال شىء من النسبية على النظرية (الكلاسيكية منذ القرن السادس عشر) القائلة بأنه لا توجد على وجه الأرض " سيادة " أعلى من سيادة الدولة/الأمة.

عند هذه النقطة نفتتح *المناقشة السابعة* (فصل 8).

الدولة/الأمة لها بالفعل من يدافع عنها. ألم يتوافق عـــهدها بالنســبة للبشرية الغربية، الذى ظل لأربعة قرون من تاريخنا دون منـــافس مـــع فترة من تسارع هائل من «التقدم» فى مجالات وثيقة الصلة فيما بينـــها، وهى عامةً مجالات العلوم والتكنولوجيا والإنتاج الاقتصادى ؟

كما لها من يسفهها.

هؤلاء لا يجدون أية صعوبة سواء لكشف الطبيعـــة الرومانتيكيـــة (وهى عاطفية أكثر من كونها عقلية) لفكـــرة «الأمـــة» ليؤكـــدوا علـــى الغموض الجوهرى الذى يغلف المبدأ المسمى «حق الشعوب فى تقريـــر مصيرها»، أو للتنديد -ضمن أمور أخرى- بالنتائج السيئة المترتبة علـــى «الوطنية» عموما وبنتائجها الفرعية البغيضة والتى لا يمكن تفاديها وهـــى المتمثلة فى كره الأجنبى وفى العنصرية ومناهضة السامية.

إذا أردنا التخلص بجدية من تلك الأخيرة هل نســـتطيع أن نخـــتزل عملية انتقاد راديكالية لأى شعور وطنى ؟

أى بمفردات مختلفة هل نستطيع تفادى العمل على الذهاب إلى «مـــا وراء الأمة» ؟

لنفترض -كما أقترح أن نفعل- أننا أجبنـــا بـــالنفى علـــى هذيـــن السؤالين الأخيرين.

فى تلك الحالة ستفرض *مناقشة ثامنة* نفسها علينـــا الفصـــل 9). إذا اتفقنا على الذهاب إلى ما وراء الدولة/الأمة، فكيف يكون ذلك ؟

هنا وبالتحديد تظهر الضـــرورة الاستراتيجية والسمة الثورية لـ«نظام دولى جديد»، سياسى وقانونى فى آن واحد - وهى الفكرة التى وضع كانط خطوطها العامة لأول مرة فى نهاية عمره فى بضع صفحات والتى اجتهد فيها مستكشفا حقل القانون «السياسى الكونى» «الكوزموبوليتيك». إنها صفحات غير معروفة ولكنها حاسمة كرس لها مؤخرا -وليس ذلك من باب المصادفة- كل من جاك ديريدا ويورجن هابرماس بعض النصوص الهامة.

إلا أن «النظام الدولى الجديد» لم يحظ حتى الآن بموافقة اجماعية.

يشكك بعضهم فى فعاليته ويناقض آخرون مبدأه ذاته كما يسجل الجانبان أن «حق التدخل» لا يقوم على أساس معين وأن العالم لا ينقسم بين «طيبين» و«أشرار» وإنها لطريقة جد غريبة تلك التى يتباهى البعض بانتسابه لجانب «الطيبين» ثم يلقى القنابل على «الأشرار» تحت ذريعة العمل على «تحضرهم».

مثل تلك الحجج لها وزنها.

تسهل فى الواقع ملاحظة أن التدخل العسكرى لحلف الأطلنطى ضد صربيا (فى ربيع 1999) مهما كان ذلك مبررا - لم يكن كافيا لأن يحل وحده المعادلة البلقانية المركبة، كما أن حرب الخليج (1991) -وإن كانت أعادت للكويت استقلاله- فهى لم تضع حلولا لمضمون المشكلة (لا بالنسبة للمجتمع الدولى الذى لم يتخلص بعد من صدام حسين ولا بالنسبة للشعب العراقى الواقع منذ ذلك الحين تحت وطأة المقاطعة غير المحتملة).

من حق المرء تماما أن يتشكك فى الرغبة الحقيقية للأمـــم المتحـــدة فى تشكيل محكمة جنائية دولية - بل وفى ملاحقتها بجدية، فى صربيـــا وروواندا ومناطق أخرى، مقترفى «الجرائم ضد البشرية» التى ارتكبـــت مؤخرًا.

بل يحق أيضًا للمرء أن يتساءل إن كان القاضى الإسبانى بلتـــازار جارزون على حق عندما أصدر أمر ترحيل الدكتاتور السابق أوجوســـتو بينوشيه ومهما تعاظمت جرائم المجرم أو اشتدت ضراوتها -حتى لو كان مجرم دولة- هل يمكن أن يحاكم فى مكان آخر غير موطنه ؟ وبالإضافـة إلى ذلك هل تتعين محاكمته أصلا إذا نحن رفضنـــا إلـــى الأبـــد إثنـــاء دكتاتورى المستقبل عن ترك الحكم ؟

أخيرا من ذا الذى لا يعرف أن المناشدات -المستلهمة من كـــانط- فى إعطاء أكبر مساحة ممكنة لـــ«ضيافة» «طالبى اللجوء السياسى» بـــل ولتسهيل الهجرة من بلاد «الجنوب» فى اتجاه الشمال - تصطـــدم ليـــس فقط بمقاومات ذات طبيعة سيكولوجية بل أيضـــا بمشـــاكل حقيقيـــة ذات طابع اقتصادى واجتماعى أو ثقافى ؟

لكل اعتراض من هؤلاء توجد على العموم ردود، سأحاول التذكـــير بها.

سأضيف ملحوظة أخيرة.

إعادة النظر فى «السيادة» المطلقة للدولة/الأمة، لو حدثت بالفعل فهى قد تعيد إلى الساحة *مناقشة أخيرة*، طواها شيء من النسيان منذ إخفاق الثورات (الأوروبية والأمريكية) فى سنوات 1968-1969: وهى التى تدور حول «تحلل» الدولة. (الفصل 10).

الموضوع ليس فقط موضوع مناقشة «معاصرة».

إلغاء الدولة (أى تلك السلطة التى هى فى الوقت نفسه مركزية وقسرية) أو على الأقل العمل على إحلال بنى أطرية تتسم بمرونة أكبر وبثقل أقل، مسجل منذ قرون عديدة فى أجندة يوتوبيات كثيرة. «التحرريون» أو «الفوضويون»، المتجمعون فى مختلف التيارات المناهضة لكل سلطة، وراءهم تاريخ طويل يعود إلى الكلبيين الإغريق. وقد عرفت تلك التيارات على المستوى النظرى مراحل حضور قوى: على سبيل المثال نقد «الرق التطوعى» الذى اقترحه، فى عام 1550 تقريبًا، إتيان دي لابويسيه ثم أعاد اكتشافه، فى 1968، عالم الأجناس بيير كلاستر.

مع ذلك تظل مناهضة الاستبداد موقفا نظريا؛ أدبيا أكثر من كونه واقعيا طالما بدت الدول/الأمم محصنة.

منذ اللحظة التى رأت فيها الدول/الأمم نفسها، بعد أن أصبحت «ضحية» قرارات اتخذت من فوق رؤوسها بواسطة كيانات عابرة للجنسيات سواء كانت على مستوى المناطق (الاتحاد الأوروبى) أو على

المستوى الكوكبى (الأمم المتحدة) وإنما أيضًا بسبب «عولمة» الإجراءات الاقتصادية، والأسواق المالية، وتدفق المعلومات التى أخذت تنقلها الآن «طرق سريعة» إلكترونية (دون ذكر «مافيات» المخدرات وتجارة الأسلحة والإرهاب الدولى التى تتجاهل هى أيضًا الحدود الدولية)، رأت نفسها مجردة يوميا وبشكل متزايد من هذه «السيادة» التى كانت تشكل قوتها فيما مضى، فإن كل شيء يتغير أو فى إمكانه أن يتغير.

السلطة المركزية، مثلها مثل الأوراق المالية والمعلومات فى عصر الإنترنت، تميل إلى عدم المركزية وتتشتت وتتحرك بسرعة متزايدة وهى موجودة فى كل مكان وفى لا مكان. أى وباختصار تفقد-عبر تحولها إلى حالة «الكمون»- جزءا من «حقيقتها» التهديدية.

لسنا بالتأكيد فى عالم تختفى منه السلطة. وإنما قد نكون فى عالم تتعدد فيه وسائل لم تكن معروفة لاحتوائها ومناهضتها، عالم ليست فيه نقطة مركزية، عالم على هيئة شبكة يصبح «الانزلاق» من بين فتحاتها أسهل مما كان عليه الأمر فى الماضى.

ليس هذا كل شيء.

هذا العالم الذى تجد فيه كل سلطة من سلطاته نفسها فورا فى مواجهة مع سلطة مضادة، وهو ما يعد فى صالح الحريات الفردية، ستتوافر لديه، بفضل، تكنولوجيات الاتصال الجديدة، من وسائل التخاطب ما يسمح له بالتفادى من السقوط فى هوة التشتت والعماء.

صور أخرى من صور النقاش مازالت قيد الابتكار وهى التى ستعيد لكل مواطن إمكانية ملموسة لممارسة مواطنته، أو أن يحياها على أقل تقدير بطريقة أكثر عمقا وأكثر ثراء مما تتيحه له حاليا عملية «الاقتراع».

مهما كان ذلك الأخير مهمًا فهو لن يكتسى فى واقع الأمر معناه الكامل سوى بشرط أن يدخل فى إطار «محادثة» دائمة من الجميع ومع الجميع، وهى التى يكمن داخلها فى رأيى المعنى الحقيقى لكلمة «ديموقراطية».

هل أحلم ؟

بلا شك.

ولكن ألم يثبت لنا التاريخ أن أحلام جيل تتحول -أحيانًا- إلى الأمر اليومى العادى للجيل الذى يليه ؟

ـ 2 ـ

التسامح وحدوده

يعتبر مجتمع من المجتمعات ديموقراطيا، كما سبق أن أشـــرت، إن هو احترم، وفقط إن هو احترم بالممارسة الفعلية، ثلاثة مبادئ جوهرية.

سأناقش فى هذا الفصل من الكتاب أول تلك المبادئ والذى أســميته *مبدأ التسامح* (أو *العلمانية*).

موضوعه: حرية التعبير

وبكلمات أخرى: حرية كل مواطن فى التعبير «علنــــا» عـــن اراء ذات طابع «خاص» - بما فى ذلك الاراء السياسية والفلسفية أو الدينيـــة، التى قد تثير مناقشات حامية.

الحرية والحريات

على عكس ما يعتقد البعض، «مشكلة» حريـــة التعبـــير لا تشـــكل قضية خاصة لـــ«مشكلة» الحرية «عامة».

قد توجد -بالفعل- مشكلة *ميتافيزيقية* بل ومشكلة/*خلاقية* للحرية، ولكن لا توجد مشكلة *سياسية* للحرية.

لماذا ؟ لأننا ما إن نعالج الأمور من منظور ديموقراطى وما إن نفترض أن الاستقلال الذاتى (الفردى أو الجماعى) يتعين تفضيله -فى الظروف كافة- على نقيضه - فالحرية تتوقف عن كونها أسطورة أو سرًا.

إنها تصبح -بكل بساطة- طريقة كيان، أسلوبا، نسيج الوجود.

فى الديموقراطية، بما أن كل فرد حرّ، بتعريف الديموقراطية ذاته، فلديه الحق فى أن يفعل وأن يقول وأن يفكر ما يعن له بشرط واحد هو ألا يخرق القوانين. هذا الحق الممنوح للمواطنين جميعا يتم التعامل فيه بواسطة العديد من «الحريات» (حرية الاجتماع، والتجمع، والحركة، والتجارة، إلخ.) التى يتعين تنظيمها -مثل كافة الحقوق- ولكن يمكن أن تنظم عامة، بدون صراع ولا اعتراض جوهرى.

توجد -فى المقابل- مشكلة خاصة بها لها علاقة بتنظيم حق من الحقوق الخاصة هو حق حرية التعبير.

ذلك لأن تلك الأخيرة ليست مثل الحريات الأخرى.

إنها حرية الحريات، تلك التى لا تسمح بأى تنظيم ولا بأى استثناء؛ هى «قيمة» محملة بمعانٍ إضافية كثيرة عاطفية. هى إحدى تلك الحريات الوحيدة التى يكون المرء مستعدا بلا أدنى تردد للموت من أجلها.

ومع ذلك !

ومع ذلك فبما أن الحق فى حرية التعبير يدخل فى إطار، مثله مثل الآخرين، منظومة قوانين وضعية (كل دولة لها منظومتها) فهو لا يستطيع أن يصبح كذلك إلا إذا تم -بطريقة أو بأخرى- تعريفه وتقييده وتحديده.

أو -بمعنى أكثر تدقيقا- ليس الحق ذاته الذى يتعين تعريفه ماديا - أو ربما تحديده- وإنما الإمكانية العملية لممارسته.

ما الذى نفعله أيضا وعلى سبيل المثال لكى تتاح تلك الإمكانية للمواطنين كافة ؟ لكى نتفادى أن يعبر بعضهم عن ارائه مرات أكثر (أو بضجيج أعلى) من غيرهم ؟ وأخيراً، ماذا نفعل لكى لا ينتهى الأمر بحرية التعبير عن أراء مناهضة للديموقراطية إلى الإساءة إلى الديموقراطية ذاتها ؟

بين تلك الأسئلة الثلاثة، آخرها هو الذى لم يتوقف -منذ أن بدأ الحديث عن الحرية الفردية فى الغرب، أى منذ عصر النهضة- عن إثارة أكثر المناقشات حدة.

سأبدأ إذن بالطريقة التى تطرح بها اليوم.

ذلك لأنها أصبحت تطرح بطريقة أكثر دراماتيكية خاصة وأن نهاية الحرب الباردة، بإطلاقها «عولمة» النظام الرأسمالى، أدت وبعنف إلى إجبار كافة الذين اعتقدوا حتى الآن أنهم يستطيعون التفادى منها، على الانصياع أمام الهيمنة القاسية «للنموذج» الغربى (أى الأمريكى).

فى مواجهة «إمبريالية» مثل تلك، بدأت تظهر، فى أماكن عدة، صور جديدة من «المقاومة»، سواء داخل البلاد الناهضة أو داخل الغرب ذاته؛ ولما لم تكن قادرة على محاربة النظام الاقتصادى والسياسى الجديد مباشرة، فقد تجسدت تلك المقاومة فى جوهرها فى أقوال «بديلة» يسيطر عليها الجانب الإثنى («الوطنية») أو الدينى («الأصولية»).

لم تكن الوطنية والأصولية فى هذه الحالة سوى بديلاً مصطنعاً ولكنهما تظلان على الرغم من ذلك خطيرتين. ذلك لأنهما -فى البداية- لا تستهدفان أقل من القضاء على الديموقراطية ذاتها. ثم لأنهما تتمتعان بمساندة شعبية متنامية يكشف عنها -على سبيل المثال عنف التيار الإسلامى فى البلاد العربية- المسلمة، وفى الغرب، العودة العنيفة لظهور أحزاب اليمين المتطرف منذ عقدين:

من هنا يجئ سؤالى: ما الذى يتعين على الديموقراطية عمله إزاء هذين الخطابين ؟ أتتركهما يعبران عن نفسيهما دون رد فعل ؟ أم يتعين عليها أن تفكر فى الدفاع عن نفسها ؟

بما أن المسألة قد تطرح نفسها بطريقة مختلفة فى حالة الوطنية عنها فى حالة الأصولية فسأدرس الحالتين الواحدة تلو الأخرى، وبما أن الصراع بين السياسى والدينى هو بطبيعة الحال أقدم الاثنين فإنى سأبدأ بهذا الأخير.

السياسة والدين

بما أن الظاهرة الدينية تقوم على افتراض وجود قوى غير مرئية لا تخضع للعقل، فهى مجموعة من الاعتقادات والسلوكيات الجماعية التى تستهدف «تحريك» تلك القوى بصورة رمزية بهدف الحصول على بعض ردود الأفعال؛ وهى تعتبر على هذا الأساس، بعدا كليا للوجود البشرى: إن «الدينى» و«المجتمعى» قابلان للتعايش. حتى نقطة ما. إنى لا أغفل بالتأكيد أن صوراً للتدين أكثر ذاتية، ابتداءً من «العمل الإيمانى» البسيط حتى الصوفية البحتة، يمكنها أن توجد على هامش تلك العمليات الجماعية. إلا إنى لن أعالج فيما يلى سوى شكلية الدينى التى يتجسد بها هذا الأخير فى مؤسسات.

تثير هذه الشكلية فى الواقع -بوجودها ذاته- صعوبة جوهرية: كيف يستطيع الدينى، بطموحه فى أن يشكل «الصلة» الاجتماعية المثلى (lien (صلة) من اللاتينية *religio* (دين)) أن يتعايش مع السياسى، الذى يستهدف شيئًا مناظرا له ؟

لندرس -حتى نعرف الرد- الصور الرئيسية الثلاث - التى اتخذتها علاقاتهما عبر التاريخ.

يوجد أولاً مجتمعات يمتص الدينىُ الجانب السياسى بالكامل، أى تمتص السلطة ("الروحية") السلطة «الدنيوية» تمامًا. تسمى هذه المجتمعات التى يشكل الدين فيها القوة الجامعة الوحيدة، «تيوقراطيات».

كانت المملكة الدالاى لامية عندما كان يشكل التيبت دولة مستقلة عن الصين وكان الدالاى-لاما يتولى عرش العاصمة لهاسا، تشكل المثال الكلاسيكى- وهو آخر تلك الممالك المعروفة -مع دولة الفاتيكان- للتيوقراطيات.

السلطة السياسية فى كافة المجتمعات الأخرى-وبقدر ما يمكن تمييزها عن السلطة الدينية- تستطيع، لكى تحافظ على استقلاليتها، أن «تفاوض» الدينى وتعقد معه حلولا وسطا وأن تناضل من اجل الحفاظ عليها. إن ما هو كلىّ، أى ما يجب اعتباره على رأس ترتيب الأسباب، ليس هو إذن التعايش السلمى بين السياسى والدينى وإنما على العكس علاقة تنافسية بين الاثنين. كما لو أن السياسى لا يستطيع الفوز باستقلاليته الذاتية سوى فى مواجهة الدينى، وكما لو أن الدينى لا يستطيع (إلا إذا تم احتواؤه بواسطة علاقات القوى) إلا أن يعمل على استعادة الأرض التى احتلها السياسى. وباختصار، كما لو أن الدينى لا يتحدث عن شيء آخر سوى عن السياسة - حتى لو كانت اللغة التى يستخدمها لا تبدو -للوهلة الأولى- لغة السياسى.

أخيرًا قد يحدث أن تُطرح قضية نظرية، وهى الخاصة بمجتمع (متماثل مع «الثيوقراطية») انتهى حال الدينى فيه -بعد أن يكون السياسى قد امتصه تمامًا- إلى السُبات الكامل. فى واقع الأمر حاول بالفعل نظام واحد على الأقل -هو النظام السوفييتى- أن يجتث الدين تمامًا وأن ينشر الإلحاد، بل إنه تم إعداد متحف مفيد للغاية لهذا الهدف

داخل إحدى كنائس لينينجراد. إلا أنه يتعين الإقرار بأن المجهودات التـي بذلها الشيوعيون الروس في ذلك المجال، كما حدث في مجالات أخـرى، قد فشلت. فمن جهة، لم يحدث قط أن اختفى الدين من الاتحاد السـوفييتي بل أصبح منذ نهاية الثلاثينيات قوة من قوى مقاومة الشيوعية؛ ومن جهـة أخرى اتخذت بعض صور ممارسة السلطة في الوقت ذاته، شكلاً دينيًـا مكشوفًا - مثل «عبادة شخصية» الرئيس التي قامت عندئذ بدور الديانـة المدنية، لتصبح «المخدر» البديل «للأفيون» الذي حرم منه الشعب.

من تلك الملحوظة الأخيرة لن استخلص النتيجة التي تقـول -كمـا أدعى روبسبيير- إن وجود «مجتمعٍ ملحد» يعتبر من المستحيلات. هـذه القضية التي أثارت مناقشات عدة من زمن جون لوك حتى نهاية الثـورة الفرنسية قد تم تخطيها بعض الشيء الآن. وعلى العموم فمن الواضـح أن رد روبسبيير - سواء كان الدافع وراءه يعود إلى اعتبارات تكتيكيـة أو إلى إيمان صادق بأفكار جان-جاك روسو، لم يقم علـى أي «برهـان» مُبطل؛ حتى لو كنا مضطرين إلى أن نلاحظ، دون أن نفسـر ذلـك، أن كافة المجتمعات المعروفة كانت لها أو لها الآن دين.

وأنا إذ أنحي جانبا هذه المناقشة الواسعة والتي لا طائل من ورائـها، أقول إن المسألة المطروحة علينا هي ببساطة أن نعرف إلـى أي مـدى يتعين على السلطة السياسية -أو إلى مدى *يمكنـها*- أن تنفصـل عـن الديني.

أي في قول آخر: كيف نستطيـع أن ننتـزع من الدينـي رغبتـه -ووسائله على وجه الخصوص- في احتلال الحقل السياسي.

هل يتعين على السياسى أن ينفصل عن الدينى ؟

لكى نعيد إدراكنا لمعنى هذا التساؤل سأعيد دراسة النظرية القائلة بأن الدينى لا يتحدث عن شيء آخر سوى عن السياسى.

توجد فى رأيى سلسلتان من الملاحظات تشتركان فى دعمها.

1- فعلى أحد الجانبين يفترض كل دين منظم وجود «رجال دين» أى هيئة مشكلة من «خدام الطقوس الدينية» يتولون مسئولية استمرارية العقائد والطقوس الخاصة بكل دين. أن تكون هذه الهيئة متمثلة فى الديانات البدائية فى شخص واحد، هو «الشامان» أو «الساحر» لا يغير شيئا من القضية. ترى الهيئة المذكورة أنها خولت بمعارف، وبشكل متلازم، بسلطان.

إلا أن السلطان بطبيعته توسعى، حتى لو ادعى أنه قبل كل شيء «روحى» ورمزى ولا يتعدى حدود تأويل العقائد، فهو يميل عند الممارسة إلى الخروج عن هذا الدور كلما كان ذلك متاحا. حيثما لا يصطدم رجال الدين بمقاومة فهم يعملون على فرض تأثيرهم. تشجع على هذا الميل حقيقة أن أى دين يتطلع إلى فرض معايير يمكنها أن تنظم حياتنا اليومية - سواء غذاءنا أو ملبسنا أو عملنا وعلاقاتنا الجنسية أو تبادلاتنا بصفة عامة.

2- تستطيع أى هيئة من رجال الدين، من جهة أخرى - أن تتدخل بطريقة غير مباشرة فى الحياة الجماعية مستخدمة -لبلوغ ذلك الهدف- حزبا سياسيًا توحى له باستراتيجيتها. وجدت مثل تلك الأحزاب فى

أشكال مختلفة عبر كافة العصور. نذكر على سبيل المثال الحزبين الكاثوليكى والبروتستانتى فى فرنسا فى القرن السادس عشر، والـ«ديموقراطية المسيحية» فى إيطاليا بعد الحرب، أو مؤخرًا، الأحزاب «الأصولية» سواء كانت من اتجاه مسيحى أو يهودى أو إسلامى أو هندوسى.

تنبع المشكلة من أنه ما أن تكتسى الأحزاب الدينية داخل مجتمع ما أهمية كبرى تختل قواعد اللعبة السياسية. الواقع هو أن أى مجتمع ليس (على الرغم مما يزعمه بالمناسبة، الخطاب الدينى) هرمًا مشكلاً طبقا لنظام «طبيعى» - وإنما هو منظومة من قوى متباعدة تبحث كل منها عن مصالحها الخاصة.

فبما أن القوى الموجودة على الساحة تعرف لدى الممارسة «الطبيعية» لهذه اللعبة، أنها تعبر عن مصالح متناقضة لمجموعات غير متجانسة، فهى تعرف أيضًا أنه يتعين عليها أن تتفاوض فيما بينها وأن تصل إلى حلول وسط وأن تدافع عن تطبيقها. لا أحد فى مثل هذا السياق يكون على خطأ تمامًا أو عن حق كامل.

وفى المقابل عندما يظهر -بين القوى القائمة- حزب سياسى، تجد المفاوضات نفسها بسرعة في طريق مسدود - بما أن الحزب الدينى لا يقول انه يمثل مصالح مجموعة معينة وإنما يمتلك «الـ» حقيقة المطلقة. الأحزاب الدينية كشريك اجتماعى تعتبر لاعبين لا يحترمون قواعد اللعبة. طموحهم ليس الاشتراك فى السلطة وإنما مصادرتها.

لذلك يتعين على السلطة السياسية - إن هي رأت أن التعددية مطلوبة، بل ويجب أن ترى ذلك إن هي أرادت أن تكون ديموقراطية -يتعين عليها أن تعترض على فكرة «الحزب الديني» ذاتها- أى أن تعترض على الدين عموما ما دامت الأديان جميعا تميل إلى تشكيل أحزاب من ذلك النوع.

باختصار نقول إنه يتعين على السياسي، لو أراد أن يبقى حيّا، أن يحرر نفسه من وصاية الديني.

يبقى علينا أن نعرف إلى أى مدى *يستطيع* السياسي أن يفعل ذلك. أو بمعنى اخر ما هي الاستراتيجية التي يتعين عليه تنفيذها للحفاظ على استقلاليته.

تمثلت استراتيجية السلطة في العالم الغربي منذ بضع مئات من السنين، في أن تسحب نفسها -من جهة- بعيدًا عن تأثير كنيسة بعينها بأن أعطت الوضعية نفسها لكافة الكنائس؛ ومن جهة أخرى، في أن تنكر على جميع الكنائس وبطريقة متماثلة تمامًا، حق التدخل في الشئون «المدنية» و«العامة» و«السياسية».

في هذه الاستراتيجية المزدوجة الجانب يحمل الأول بصورة كلاسيكية اسم *التسامح*، اتخذ الآخر مؤخرا اسم *العلمانية* (في البلاد المتحدثة بالفرنسية *Laïcité*، وفي البلاد المتحدثة بالإنجليزية *Sécularisation*).

ليس التسامح والعلمانية فكرتين غريبتين عن بعضهما، فالثانية تتطلب الأولى كإحدى شروطها الكامنة. ولأن الدولة تقول للكنائس المختلفة «تناموا فى سلام، لا أتدخل فى شئونكم» فهى تصبح فى وضع يسمح لها أن تطلب منها أن: «دعونى أعيش، ولا تتدخلوا فى شئونى». وباختصار ليس من الصدف أن تكون التصورات التى تشير إليها هذه الألفاظ قد ظهرت كوجهين لعملة واحدة، عبر عملية متصلة بدأت مع نهاية العصور الوسطى، يظل هدفها النهائى هو تحديد المجال «الخاص» («ضمير» الفرد) منفصلا عن المجال «العام» («المجتمع المدنى» أو الدولة.

على هذا «الدرب الذى سار عليه النضال» أطلق «المثقفون» إعلان البداية بعد أن وقفوا -خلال الصراع الذى جرى فى العصور الوسطى بين البابا والإمبراطور- إلى جانب الأخير، وعلى رأسهم دانتى فى كتابه: (De monarchia, 1311) ومارسيلى دى بادوفا فى(Defensor pacis, 1324).

إلا أنه لم يتم تخطى العوائق إلا بمساعدة مجموعات أيديولوجية متباينة بشدة: رواد الإصلاح البروتستانتى (لوثر وكالفين)، وعلماء ومفكرى التيار الإنسانى (من ماكيافيلى إلى جاليليو مروراً بايرازموس ومور ومونتانى)، و«بوريتانيين» بريطانيين و«الآباء المؤسسين» للأمة الأمريكية والعقلانيين «الملتزمين» مثل لوك (الانجليكانى) وبايل (الكالفينى) أو اسبينوزا («اليهودى الأندلسى المتنصر») المفكرين

«التحرريين» من القرن السابع عشر، فلاسفة ماديين من قرن التنوير، وثوار عام 1789 (الثورة الفرنسية).

عمل أعضاء تلك المجموعات -كل على طريقته- على دعم استقلالية المجال «الخاص» (أى المعتقدات الدينية أو معتقدات لها علاقة بالدين بما فى ذلك اللاأدرية والإلحاد) و، فى الوقت ذاته، توسيع المجال «العام» إلى أقصى مدى ممكن (بأن أدخلت إليه تدريجيا معظم النشاطات الاجتماعية بطريقة تسمح بسحب هذه الأخيرة بعيدًا عن تأثير الدين).

العديد منهم غامروا بحياتهم للوصول إلى ذلك، كما ضحوا جميعا براحة بالهم من أجل هذا الهدف. كان يحركهم اقتناع واحد وهو المساهمة فى التقدم الذى لا يمكن فصله عن العقل والحرية.

يستحق أحد هؤلاء الرواد اهتماماً خاصاً نظرًا للأثر الهائل الذى تركته أعماله: وأعنى بذلك لوك.

شاهدٌ على الثورة الإنجليزية والصراعات التى لا تنتهى بين كاثوليك وبروتستانت (مما اضطره إلى أن يمضى سنوات عدة فى المنفى)، لم يتوقف لوك عن التساؤل عن العلاقات بين السلطة «الدنيوية» والسلطة «الروحية».

أولى كتاباته المعروفة (التى ترجع إلى 1660 تقريبًا) ناقشت مبكرًا حقوق القاضى المدنى فى التدخل فى الشئون الروحية لمن هم تحت ولايته. أهم نصوصه على الإطلاق فى هذا الشأن تظل أولى رسائله، *رسالة عن التسامح* حررها فى عام 1685 ولم تنشر سوى فى عام 1689 فى هولندا بدون ذكر اسم مؤلفها.

الرسالة –وهى معاصرة لكتابات بيير بايل حول الموضوع ذاته[1]– اتخذت لنفسها استراتيجية مختلفة وتعتبر فى أحد معانيها– أكثر راديكالية من أعمال بايل. فبدلا من أن يعمل، مثلما فعل بايل، على تبرير حق «حرية الإيمان» ينطلق لوك من تحليل مادى للسلطة السياسية ويبرهن على أنها، بتعريفها ذاته، غير قادرة ماديًا ونفسيًا على إجبار المواطنين على الأخذ بهذه العقيدة الدينية أو تلك - بما أنه لا قيمة لأى عقيدة إلا إذا تم اعتناقها بحرية. من هذه الملحوظة يستنبط لوك بعد ذلك النتيجة التى فرضت نفسها عليه وهى أنه يتعين التمييز، بأكبر قدر ممكن من الوضوح، بين الدور الخاص لكل من الكنيسة والدولة.

---

1 أهم أعمال بيير بايل المؤيدة للتسامح هى:
Critique Générale de l'histoire du calvinisme de M.Maimbourg (1681), les *Nouvelles Lettres de l'auteur de la Critique générale de l'histoire du calvinisme (1685)*, le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: «contrains-les d'entrer»* (1686), le *Supplément du Commentaire philosophique (1687)*.
لا يوجد ما يثبت أن لوك قد اطلع على تلك النصوص قبل أن ينشر كتابه: *Lettre sur la tolérance* الموضوع المكتوب و مداخلة كلمة «Sainctes» فى *القاموس التاريخى والنقدى* (الذى ظهر فيما بين 1695 و1697) يثبت فى المقابل أن فى ذلك التاريخ بايل كان على دراية *بالرسالة* وأنه كان يعرف أن لوك هو مؤلفها.

يقول: «الدولة مجتمعٌ من البشر يقوم من أجل هدف واحد هو السهر على مصالحهم المدنية والحفاظ عليها وعلى تقدمها». سلطانها لا يمتد إذن وبأى صورة «إلى خلاص النفوس»، بل يتعين عليها أن تتقيد «بالاعتناء بأمور هذا العالم» لا أن «تتدخل فيما يخص القرن القادم» – أى الحياة الأخرى.

على العكس من ذلك، الكنيسة هى «مجتمع من البشر الذين تجمعوا بإرادتهم لخدمة الله علنا ويقدمون له الطقوس التى يقدرون أنها ترضيه والتى تجعلهم يحصلون على الخلاص»[2].

يترتب على ذلك أنه يتعين على «السلطة الكنسية» أن «تتقيد بحدود الكنيسة» وأن يحرم عليها أن «تمتد إلى الشئون المدنية». باختصار: يتعين على الكنيسة أن تكون «منفصلة ومتميزة تماما عن الدولة»، وتترتب على هذا الفصل واجبات متبادلة بين الجانبين[3]: أى واجب التسامح من جانب الدولة وواجب التحفظ من جانب الكنيسة.

ثم يؤكد لوك على أن «الحدود يجب أن تبقى ثابتة لا تتغير بين الجانبين» مادام أن «الرغبة فى توحيد هذين المجتمعين فيه خلط بين السماء والأرض وهما متباينتان تماما ومختلفتان كليةً الأولى عن الأخرى سواء بالنسبة لأصلهما أو لهدف كل منهما أو لصالحهما».

يبدو لوك مدافعًا قويًا عن التسامح، إلا أن هذا الموقف سيقوده تحديدًا، بعد ذلك فى النص ذاته، إلى إدخال بعض القيود عليه، وخاصة

2. John Locke. *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1992, p. 168-171.

3. *Ibid.*, p. 179.

برفض التسامح مع «أعداء» التسامح الذين هم في رأيه الكاثوليك والملحدون.

لاشك أن كتاب *رسالة* يقر بأنه لا يجوز ملاحقة أى مواطن لأنه يؤمن بالعقائد التأملية للدين الكاثوليكى فقط (فهو يقول «إن كان الكاثوليكى الرومانى يؤمن بأن ما يسميه شخص آخر خبزا هو جسد يسوع المسيح حقا، فهو لا يتسبب بإيمانه هذا فى أى ضرر لأخيه الإنسان[4]»). إلا أن الكتاب لا يشترط أقل من أن تحرم فى الدولة غير الكاثوليكية إقامة أى شعائر كاثوليكية عامة أو مؤسساتية.

الواقع أن الديانة الكاثوليكية هى بالفعل خطيرة من الناحية الاجتماعية وذلك لثلاثة أسباب: لأنها أولا تعفى معتنقيها من واجب احترام الوعود التى يقطعونها للمنشقين عنها (*fides haereticis non est servanda*). ثم لأن بين تعاليمها أنه بما أن الأمراء الذين حكم عليهم بالحرمان الكنسى لا يستحقون الطاعة من رعاياهم فهى تستبيح خلعهم أو قتلهم. وأخيرًا فبما أن الكاثوليك قد أقسموا على طاعة البابا، معتبرينه وكيلاً عن الله فى الأرض فلا يجوز اعتبارهم مواطنين «موثوقًا فيهم» فى دولة لا تعتنق قضيتهم بشكل رسمى.

وعلى المنوال ذاته يقر لوك بأنه يتعين أيضًا ألا تلاحق الدولة أى ملحد بسبب ارائه فقط، فهو يرى أن الإلحاد -كعقيدة ثابتة- يعتبر على درجة خطورة الكاثوليكية ذاتها -من الناحية الاجتماعية- وأنه يتعين عدم السماح له بالتعبير العلنى أيضا.

---

4. *Ibid.*, p. 199.

يرى لوك أن الإلحاد النشط لا يتفق مع احترام الفضائل وبالتالي مع احترام النظام العام. وحول هذه النقطة يجب أن نقر أن بايل (الذي لا يعتقد أن فكرة الله تعتبر ضرورية لإدراك المبادئ الأخلاقية ويقبل بالتالي فرض وجود «مجتمع من الملحدين») ومن بعده شافتسبوري لم يقعا فريسة أفكار زمانهما المسبقة[5] بالقدر نفسه.

مهما كانت صعوبات (أو حدود) تصور " لوك " للتسامح من فضائله أنه يتماشى مع نظرية العلمانية، إذ لا شك أن أعمال لوك هى الأولى التى أبرزت بكل هذا الوضوح الصلة الموجودة بين هذين التصورين.

عادت أهمية تلك الصلة بعد ذلك بقرن إلى أذهان «الأباء المؤسسين» للأمة الأمريكية.

إلا أن هؤلاء لم يكونوا من تلاميذ لوك وحده بل إنهم ورثة «طائفة» بروتستانتية، هى طائفة البوريتانيين الذين اضطهدتهم بريطانيا العظمى لفترة طويلة لأنهم كانوا ينحازون لمواضيع سياسية بذاتها، وهم لهذا السبب يميلون إلى التأكيد على ضرورة التسامح، أكثر من تأكيدهم

---

5. «لا أرى ضرورة لا غنى عنها في أن يكون الذين يتجاهلون وجود إله لا يعترفون بالنزاهة التي هي قريبة للاعتراف بالجميل. إذ يجب أن نعرف أيضا أن الله لا يكشف تماما عن نفسه للملحد ولا يكف عن التأثير في روحه وهو لا يدع هذا الفكر وهذا الذكاء اللذين يدركهما البشر جميعا، حقيقة المبادئ الأولى للميتافيزيقا والأخلاق، يؤثران في روحه» (*Pensées diverses sur la comète*, 1682, repris dans Pierre Bayle, *Œuvres diverses*, La Haye, 1737, t. III, p. 114b-115a)

على العلمانية - كما يثبت ذلك التعديل الأول (1791) الذى أدخل على الدستور الأمريكي والذى حرم الكونجرس من حق تفضيل أو تحريم أى دين أيا كان.

توجد صيغة كررها كثيرا توماس جيفرسون (أهم المشاركين في صياغة إعلان الاستقلال وثالث رؤساء الولايات المتحدة) وهى تلخص بصورة جيدة جدا حالتهم الذهنية فى ذلك الوقت: «إذا قال جارى يوجد عشرون إلها أو لا يوجد أى إله فهو لا يسرق مالى ولا يكسر لى ساقا[6].»

يريد جيفرسون بهذه الجملة التأكيد على شيئين.

فهو من جهة، كوريث لبايل، يؤكد على أن فضيلة المواطنة (الضرورية لحسن عمل الدولة) تجد شرطا كافيا لوجودها فى ملكة أخلاقية ما، فإن الملحد يمتلكها نفس امتلاك رجل متدين لها، على المستوى الذهنى الصرف.

الموضوع الآخر لم يعد يناقضه أحد الآن.

أما الموضوع الأول فهو لا يزال فى قلب جدل لا ينتهى: هل يتعين على الدولة العلمانية أن تسمح بالتعبير العام -وبالتعبير العام النشط- لمذاهب مناهضة لفكرة العلمانية ذاتها ؟

6. Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, édition presentée par William Peden, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984. *Query XVII*, p. 159.

يوجد الكثير الذى يجب قوله فى هذا الصدد عن «الفارق» الذى لا يزال يفصل بين العلمانية «التى تعلنها» الديموقراطيات المعاصرة والممارسات الحقيقية التى تقوم بها. فما زالت الدولة فى فرنسا على سبيل المثال تدعم ماليا المدارس التابعة لمختلف الأديان، على حين أن العملة الخضراء فى الولايات المتحدة بل والحكومة بأكملها وعلى رأسها الرئيس ذاته يعلنون: «نؤمن بالله» «In God we trust».

ومع ذلك يشكل الإحياء الحالى للأصوليات، ظاهرة أخطر من ذلك بكثير، ومهما تباينت منابعها فهى تتبع استراتيجيات متوافقة فى الهدف المشترك الذى هو إعادة النظام الثيوقراطى على أطلال أفكار التسامح والعلمانية، أى -وبكلمات أخرى- العودة إلى نظام يصبح فيه السياسى والاجتماعى -بعد إفراغهما من مضامينهما- تحت ولاية وسيطرة الدينى.

يجدر بنا أن نسجل أن علم اجتماع الأديان وعلم السياسة لا يزالان حبيسى مأزق نظرى فيما يتعلق بهذه المسألة.

فمن جهة يمنعهما تصورهما «الوضعى» الضيق للموضوعية من التعرف على تماثل الاستراتيجيات التى تستوحيها تلك الأصوليات بكل تنوعها، أى وبكلمات أخرى - من التعرف على بعث حقيقى «للتعصب» على المستوى الكونى.

ومن جهة أخرى، عدم قدرة تلك «العلوم» على تزويد نفسها بتحليل متعمق لتصور الدين يمنعها من إدراك أن الأصولية ليست انحرافا

مفاجئا ولا هى زائدة بشعة حلت بالدين «العادى». وفى قول أدق إنـــها لا تعد «ضلالاً» إلا بمقدار ما هى ببساطة «ترديا» - أو ليست سوى عــودة فى اتجاه أكثر الصور قدما وتهالكا للدينى، وهى تعتـــبر تلــك الصـــور أشكال الدين «النقية» و«الأصيلة» وغير «الملوثة» (من عصر التنوير).

الأصولية هى عقيدة تأمر بالعودة إلـــى «أصـــل» الإيمـــان ذاتـــه، وتصبو إلى إعادته إلى حالته الأولى بـــ «الكامل»، ولذلك فإن الأصوليـــة ليست «خارجة» عنه بل ليست سوى ترجمة لميل أى دين إلـــى إعـــادة الاستحواذ، على مراحل منتظمة، على «جوهر» الدين ذاتـــــه (أو علـــى الفكرة التى تكونها لذاتها عنه).

هذا يعنى أن الموجة الأصولية الحالية لا تشكل ظاهرة جديدة. مثـــل تلك «الموضوعات» التى تعود للظهور بشكل دورى فى كافة المجتمعـــات وفى كافة الأزمان.

ولكن إذا كان من الممكن تفسير تلك «الموضات» من وجهة نظـــــر سوسيولوجية فإن «التفسير» لا يعنى «التبرير»، وإذا كـــانت الأصوليـــة غير مقبولة لأنها تتعدى حـــــدود اللعبـــة الديموقراطيـــة فيتعيـــن علـــى الديموقراطيات أن تحاربها.

غير أنه يوجد الكثير من جهة الديموقراطيات الذى يتعين القيام بــــه، فالدولة العلمانية المعاصرة -وهى غير مكتملة فى علمانيتها على الرغـــم مما تصرح به- ليست معدة إعدادا جيدًا للنضال ضد القوى السياســـية-الدينية التى تعيد إلى المناقشة المبدأ ذاته الذى تقوم عليه: ألا وهـــو مبـــدأ الفصل الحقيقى بين السياسى والدينى.

سبق أن رأينا بوضوح فى فرنسا لدى انفجار موضوع «الحجاب» الإسلامى فى خريف 1989 («الحجاب» وليس «النقاب» طبقا للتسميات الإسلامية)، فقد أعطت السلطة العامة، بانقسامها حول الرد الذى يتعين مواجهة الأمر به، مثلا تعيسا لعدم التناسق فى التصرف أمام الإسلاميين الذين جعلوا من هذا الحجاب شعارهم لرفض العلمانية.

تذكر رئيس الجمهورية أنه منتخب من الأغلبية المسيحية بالانتخاب المباشر وفضل الحل القمعى - وتبعه على نفس الخط وزيره للتعليم الوطنى الذى حث، بأسلوب فج، المؤسسات التعليمية للمرحلة الثانوية على تضمين لوائحها الداخلية نصا يحرم حمل «إشارات تظاهرية» على التمسك الدينى، متسامحا فى الوقت ذاته مع ارتداء الـ«علامات غير التظاهرية» الدالة على ذلك؛ كما لو أن حمل الصليب يعتبر ipso facto «غير تظاهرى» وارتداء الحجاب يعتبر ipso facto «تظاهريا»: هذا هو الكيل بمكيالين.

أما مجلس الدولة فقد أثبت انه أكثر حيدة، موصيا فى الوقت ذاته بالحزم والاعتدال، فقد اعتمد بالنسبة للواقع الإسلامى سابقة قانونية تعود لفترة المجابهات الكبرى بين الجمهورية والكنيسة الكاثوليكية، مشيرا إلى ان حرية التعبير الدينى لا يمكن تقييدها سوى لأسباب تتعلق بالنظام العام، إذ أعلن فى حكم أصدره عام 1996 أنه «لا يجوز اعتبار الحجاب علامة [...] يشكل ارتداؤها -فى الأحوال كافة- عملا من أعمال الضغط أو الدعوة الدينية. لا يعتبر ارتداء الحجاب فى حد ذاته عملا

يستوجب الشجب ولكنه قد يصبح كذلك إذا ما صاحبه الامتناع عن حضور بعض الدروس (مثل دروس التربية البدنية) أو إذا واكب ذلك القيام بنشاطات دعائية ذات طابع دينى يكون من شأنها إثارة القلاقل فى الحياة المدرسية؛ فى هذه الحالة تتعين معاقبة التلميذ المشاغب.

قام رؤساء المؤسسات التعليمية فى النهاية بعمل ما يحلو لهم وما استطاعوه على أرض الواقع - متسامحين هنا، طاردين هناك، معيدين بعضهم إلى الدراسة فى أحد الأيام رافضين عودته فى اليوم التالى، ولا ننسى الوقت الفريد الذى تسببت فيه (فى ديسمبر 1996) مجموعة من المدرسين «المتطرفين» الذين رفضوا إعطاء دروسهم أمام تلميذة مرتدية الحجاب الشهير (على الرغم من أن سلوك التلميذة لم يثر -فيما يبدو- أى مشكلة تعكر الصفو العام).

نكون مخطئين مع ذلك لو أننا اتهمنا الطبقة السياسية أو السلك التعليمى وحدهما بعدم التناسق، إذ لم يستطع الفلاسفة أيضا تقديم دراسات تحليلية تؤدى إلى تهدئة المشاعر التى التهبت منذ البداية حول موضوع الحجاب، وهى مشاعر يصعب التمييز بينها عما يعود إلى إحساس بالسخط العلمانى المشروع وما يرجع إلى المقت الدينى- بل إلى كره بيّن لما هو أجنبى.

نكون مخطئين أيضًا لو اعتقدنا أننا هنا بصدد ظاهرة جانبية خاصة بالمجتمع الفرنسى الذى اختطفته قوى يمينه المتطرف رهينة. لقد عرفت مقاطعة كويبك (الكندية) أيضًا «قضية خاصة بالحجاب». أما المجتمع

الأمريكي فهو منقسم أيضًا على نفسه أمام مشاكل مشابهة. كمشكلة حرية الإجهاض، على سبيل المثال، التى أدت إلى أن «استبداد الرأى العام»، الذى ندد به توكفيل قبل قرنين، دفع الحزب الديموقراطى إلى أن يتفق أحيانًا مع مواقف الحزب الجمهورى وأن يضبط هذا الأخير مواقفه على مواقف الحركات الدينية الأكثر محافظة.

وهناك كذلك مسألة مضامين التعليم العلمى، الذى هو مجال مموات للانزلاقات غير المتناسقة على الاطلاق، مثله فى ذلك مثل مسألة الحجاب، لأن الأصوليين المسيحيين، الذين يريدون أن يكون تدريس الترهات التى يقولون عنها «خَلْقية» (المستمدة من التوراة) على قدم المساواة مع نظرية التطور، قد نجحوا فى استمالة المدافعين عن حرية التعبير إلى قضيتهم في بعض الولايات. ونتيجة لذلك وجد هؤلاء أنفسهم مضطرين - بعد أن تورطوا، بسبب رغبتهم فى احترام نص مَا جاء فى التعديل الأول للدستور حرفيا، فى الموافقة على الدعايات التى تقوم بها حركات اليمين المتطرف، التى تعتبر تصرفاتها أخطر بكثير جدًا على مستقبل الديموقراطية من قرار يتخذ لـ«حذف» -إن صح التعبير- تدريس التوراة فى حصص العلوم الطبيعية.

ماذا نقول فى النهاية عن التساهل الذى تبديه دولة إسرائيل -تقول إنها ديموقراطية وعلمانية- وتوافق منذ نصف قرن لرجال الدين على ان تظل سيطرتهم كاملة على السجل المدنى (زواج، ميلاد .. الخ) ؟

لا يمكن أن نجد لتلك الصراعات الملموسة المرتبطة بأُطُر ثقافية شديدة التباين حلاً وحيدًا، على الرغم من أن ما يترتب عليها متقارب

للغاية. لذلك لن نكون بعيدين كثيرًا عن الصواب إن خلُصنا مما سبق إلى أن مبدأ واحدًا «مُنَظِمًا» هو الذى يتعين على السلطات العامة استلهامه فى الحالات الثلاث.

ذلك المبدأ هو الذى يقول إنه يضمن أوسع تسامحٍ ممكنٍ لكافة الأديان - بشرط ألا يسمح لأى منها بالتدخل فى عمل النشاطات الاجتماعية.

بشرط أن تظل الدولة وحدها وباختصار المسئولة عن تعيين ما هو قانونى وما هو غير قانونى - داخل مجال العمل العام.

هو مبدأ يصلح تطبيقه سواء ضد مزايدات الحركات «العنصرية» أو ضد الأحزاب «الدينية».

كُره الآخر والرقابة

أهم الدول الحديثة تصورت كل منها نفسها منذ القرون الوسطى كـ«دولة أمة».

أى وبكلمات مختلفة، نقول عملت كلّ من تلك الدول كل ما فى طاقتها لكى تُعَرّف نفسها على أنها التعبير السياسى لكيان وجوده سابق، سمى «الشعب» أو «العرْق» (وقد جرى تعيين «خصوصية» كل «شعب» فى أفضل الحالات، على أسس التاريخ أو الثقافة وفى أسوئها على أسس بيولوجية أو «عنصرية».

من الآثار الجانبية لتعيين الذات هذا نذكر في البداية ظهور «مركزية العرق» التي يصعب تجنبها (ما هو «الشعب» الذي لا يميل بسذاجة إلى الاعتقاد بأنه «أسمى» من جيرانه ؟) التي قد تؤدي بدورها، ليس فقط إلى «وطنية» محلية وإنما أيضاً إلى صور خطيرة من صور «كره الآخر».

كره الاخر - لكونه «إحساس» لا جديد فيه بذاته. ولعله قديم قدم البشرية نفسها.

ومع ذلك، فمنذ اللحظة التي نجح ذلك الكُره في أن يضع تلك الوسيلة الهائلة التي هي الدولة الحديثة تحت إمرته توفر المناخ المشجع على انطلاق نوع من الإجرام الجماعي الخطير جدًا.

في الغرب، في العصور الوسطى، كان اليهود أول ضحايا تلك العمليات. اتهموا بأنهم يضعون السم في ينابيع المياه أو أنهم يقتلون الأطفال الكاثوليك بهدف شرب دمائهم فأصبحوا بسرعة المسئولين «المعينين» مسبقًا عن كل ما هو غير سوي حولهم. تعرض أحد مجتمعاتهم منذ القرن الحادي عشر في رينانيا لـ«مذبحة منظمة» (Pogrom). ويعرف الجميع ما انتهى إليه هذا المقت المناهض للسامية تحت الرايخ الثالث من أكبر عمليات إبادة جماعية لم يتصورها ولم يخطط لها بشر من قبل.

لم يقف اليهود في ذلك الوقت مكتوفي الأيدي، فلم يتوقفوا طوال العصر الحديث عن الاحتجاج على الطريقة غير العادلة التي يعاملون بها، حتى بعد «تحريرهم» المدني والسياسي، ومع ذلك لم يكن يستمع

إليهم أحد، ولم نر مجموعة من المثقفين تقرر أن تعمل ضد النشر العام للأفكار المناهضة للسامية إلا بمناسبة قضية دريفوس وكانت تلك هي المرة الأولى.

جماعة أخرى دفعت ثمنًا غالبًا لكره الآخر هم الزنوج، وفي هذه الحالة أيضًا تطورت الضمائر تطورًا بطيئًا. حتى في قرن التنوير كانت الأصوات التي ارتفعت في الغرب ضد ممارسات الرق[7] قليلة، وأقل منها أيضًا تلك التي شجبت العنصرية المناهضة للزنوج وهي التي ظلت حية حتى بعد إلغاء الرق وحتى بعد قيام حركة *الحقوق المدنية* *civil rights* -فيما يتعلق بالولايات المتحدة.

في تلك البحار من اللامبالاة، يوجد استثناء واحد يستحق الوقوف عنده وهم كانوا يعرفون بالـ«cagots» وهو استثناء ذو مغزى بالفعل ولكنه هامشي وتم تجاهله من التاريخ «الرسمي» لدرجة أن أحدا لم يعد يعرف عنه شيئا.

أجد مع ذلك هذا الاستثناء المذكور مدهشا لدرجة إني لم استطع منع نفسي من أن أكرس له بعض السطور هنا.

إبتداء من القرن الحادي عشر حدث تطور تدريجي، في جنوب غربي فرنسا أصلا، وفي شمال إسبانيا أيضاً، لشكل متأصل من أشكال

---

7. يراجع فيما يتعلق بفضيحة «صمت» عصر التنوير على «تجارة الرقيق والرق ذاته»:
Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le Calvaire de Canaan*, Paris, PUF, 1987, et *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris, Robert Laffont, 1992.

العنصرية ضد جماعة خاصة جدًا هم جماعة «الكاجو» «cagots» (بالإسبانية *agotes*، وبلغة الباسك *agotak*) لا يعرف أحد، حتى يومنا هذا، عن يقين، السبب فى أن هؤلاء الـ«cagots» (الذين لم يظهر عليهم قط أقل شيء «مختلف» يميزهم سواء من الناحية البيولوجية أو الثقافية عن السكان المحيطين بهم) أصبحوا محتقرين ومضطهدين لعدة قرون. الشيء المؤكد هو أنهم اعتبروا تارة من سلالة مرضى الطاعون وتارة أخرى اعتبروا من الملحدين وأحيانًا ثالثة من اليهود، وخضعوا لنظام تمييز عنصري «أبرتايد»، حقيقى وعوملوا «كمنبوذين» وعلى وجه الخصوص كانوا عرضة لسباب دائم، إلى أن انتهى الأمر بهم إلى الثورة فى القرن السابع عشر ضد الحالة التى كانوا عليها. وإذ بهم يلجؤون إلى المحاكم فى كل مرة يتعرضون فيها للسباب -لدرجة أن الملك لويس الرابع عشر (بناءً على توصية من محافظ مقاطعة بيارن، المدعو دوبوا بايبه وقد مل من كثرة الصراخ وكثرة القضايا) قرر إصدار قانون فى صالحهم.

ينص هذا القانون الصادر فى عام 1683 (أى قبل سنتين فقط من إلغاء مرسوم نانت!)* على الحكم بغرامة مقدارها خمسمائة جنيها (وهو مبلغ كبير فى ذلك الوقت) على أى شخص ينعت اخر بأنه «كاجو» بقصد إهانته علنا. ولو أن القانون لم ينجح تماما فى أن تختفى العنصرية

* مرسوم نانت الذى أصدره ملك فرنسا هنرى الرابع عام 1598 أعطى للبروتستانت الكالفينيين حرية دينية ومنح لهم حقوقاً سياسية. ثم فى 18 أكتوبر 1685 ألغى لويس الرابع عشر هذا المرسوم مما تسبب فى عمليات اضطهاد رهيبة ضدهم وحرم فرنسا من نحو 250.000 من المواطنين الذين هاجروا إلى سويسرا وألمانيا. (المترجم)

«المناهضة للكاجو» (بما أن تلك العنصرية ما زالت تسجل في بعض السهول في جبال البرانس حتى قلب قرننا هذا) إلا أنه عمل على الرغم من كل شيء على تراجع المشاكل التى كانت تتسبب فى معظم القضايا خلال عدة عقود. الشيء الذى يؤسف له فقط هو أن ذلك القانون لم يعبر الأزمان التالية خاصة وأنه يمثل فى نهاية الأمر *أول قانون مناهض للعنصرية صدر فى العالم على الإطلاق*[8].

فيما عدا تلك الحالة الاستثنائية كان من المتعين الانتظار حتى بداية القرن العشرين لكى تظهر فى الرأى العام فكرة أن الإهانة أو التشهير «العنصرى» (مهما كان مفهوم تلك الصفة) تستدعى الملاحقة القانونية. ففى عام 1939 أُدمجت فى فرنسا التعديلات الخاصة بذلك على قانون حرية الصحافة الصادر فى عام 1881، فى حين لم يدرك العالم حقيقة ضرورة حظر طرق التعبير التى أثبتت -مثل الأحاديث العنصرية أو المناهضة للسامية- قدرتها على إثارة أعمال عنف مروعة، سوى بعد الكشف عن المحرقة (الشواه Shoah) أمام الرأى العام فى عام 1945.

تمتلك إذن ديموقراطيات غربية عديدة اليوم ترسانة من التشريعات تسمح لها بالاقتصاص ليس فقط من جرائم الإهانة أو التشهير بل بصورة أشمل، التحريض على الكره -كره دينى أو «عنصرى»، بما أن الواقع أثبت عمليا أن الاثنين يميلان إلى أن يختلطا (حتى لو أنه فى حالة

8. عن «الكاجو» راجع كريستيان دولاكامباني، اختراع العنصرية: *العصور القديمة والوسطى*:
L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge, Paris, Fayard, 1983
وللمؤلف ذاته مقالة بعنوان «عن الكاجو وبعض الشعوب الأخرى الغامضة أيضًا» نشر في العدد الخامس من مجلة: *Le Genre humain*, Paris, 1982

الجنس البشري لا يشير تصور «العنصر» إلى أى حقيقـــة موضوعيـــة على خلاف الحال بالنسبة لتصور الدين.

لقد طال انتظار ذلك جدًا، خاصة وأنه مــــهما بــدا الأمــر مثــيرًا للدهشة، فإن الكُرْهَ «العنصرى» (أو الدينى)، لم يمض عليه وقتٌ طويــلٌ، بعد أن تم قمعه كرد فعل لصدمة اكتشـــاف المحرقـــة، إلا وعـــاد إلـــى الانطلاق من جديد فى كافة أنحاء العالم إبتداءً من السبعينيات.

وانطلقت عندئذ عملية مزدوجة:

فمن جهة، قام تيار وطنى «دينى» (عنصرى) عنيف للغايـــة فـــى البلاد التى لم يتوطد فيها وجود الديموقراطية - تحت ستار من مطـــالب سياسية أو مطالب خاصة بالأرض- بإحياء الشياطين العنصرية القديمـــة (والمناهضة للسامية، بالمناسبة). هذا التيار الوطنى، وقد أعمتـــه رغبتـــه التهيؤاتية فى «النقاء»، انتهى به الأمر إلى أنه دفع -فـــى يوغوســـلافيا السابقة -بالصرب، بتأييد من الكنيسة الأرثوذوكسية، ضد البوسنيين ثـــم ضد الألبان فى كوسوفو؛ وفى رواندا، دفع بالهوتو ضد التوتسى (الذيـــن لا يشكلون فى واقع الأمر «أجناسا» مختلفة[9]). كما أنـــه أوحـــى كذلـــك للروس بموقفهم العدوانى ضد الشيشان ولـــــ«طالبـــان» الأفغـــان إزاء مواطنيهم من الهازارة، أو للنظامين التركى والعراقـــى بمواقفـــهما إزاء «أقلياتهما» الكردية.

---

9. يظهر من الكثير الذى كُتب عن هذه المشكلة المفجعة أن لا اللغة ولا الدين ولا الثقافة تميز بين الهوتو والتوتسى وأنه ليس من المستحيل (نظريا على الأقل) المرور من هذا إلى ذاك، وأن المعنيين أنفسهم ليسوا دائمًا على اتفاق حول مسألة أن يعرف إن كان ذلك الشخص من الهوتو أو من التوتسى حتى لو كان المستعمر البلجيكى قد عمل على تكريس «الرسمى» هذه التفرقة فى ممارسته الإدارية والتى استمرت للأسف على نهجها ذاته الحكومات الرواندية المتعاقبة منذ الاستقلال. للتفاصيل راجع:
Dominique Franche. *Rwanda: généalogie d'un génocide*, Paris, Mille et Une Nuits, 1997.

ومن جهة أخرى عملت مجموعات اليمين المتطرف فى الديموقراطيات الغربية، معتمدةً فى كثير من الأحيان على «الأصولية» المسيحية، على إحياء الشياطين القديمة ذاتها - بأن وجهت كرهها -هذه المرة- ضد جماعات «أخرى» تعيش داخل حدودها ذاتها، سواء كانت مسلمة أو يهودية على سبيل المثال، أو ضد جماعات مختلفة من مهاجرين قدموا من بلاد الجنوب.

التأثير المختلط لهذه العملية المزدوجة واضح: لم يسبق أبدًا أن وجد الكره «العنصرى» (أو الدينى) فى حوزته فى عالمنا المعاصر مثل هذا العدد من «مواقع نقل ونشر» (سياسية أو إعلامية).

هذا يكفى للتأكيد على ضرورة (بل الضرورة الملحة) على مواجهته -حيثما كان ذلك ممكنا- بأشد المقاومات تصميما.

مع ذلك فإن القوانين التى تعاقب التحريض على كره الآخر، مثل تلك الموجودة فى فرنسا وفى بعض الديموقراطيات «المتقدمة»، هى ابعد ما تكون قادرة على أن تعمل بالسلاسة التى تتوخاها (أو التى يتعين عليها أن تتوخاها).

شيئان قد يحدان من فاعليتها: الأول هو بطء التقاضى. الذى كثيرا ما يثبط همة المعتدى عليه من ملاحقة المعتدى، والثانى هو واقع الفكرة التى لا تزال تهيمن على الكثير من العقول، والتى تقول عن أى حد قانونى يفرض على حرية التعبير هو من قبيل «الرقابة» غير المحتملة.

كان لوك -كما سبق أن رأينا- قد تصور مثل هذا الموقف، إذ كان مصمما على إخراس الخصوم الأكثر خطورة على التسامح، فرأى أنه إن كان هذا الأخير يريد أن يبقى حيًا فعليه ألا يجعل كل من هب ودب ينتفع من فوائده.

يبدو للأسف اليوم أن النظرية العكسية هى التى تغلبت.

بعد أن ظل الصراع كامنا لثلاثة قرون على الأقل انتهى الأمر بأن انفجر فى فرنسا بمناسبة حق التعبير عن النظريات (المسماة) «إنكارية».

ما هى «الإنكارية»

فرض هذا اللفظ نفسه فى نهاية السبعينيات للإشارة إلى الأيديولوجيا التى تستهدف إنكار واقع المحرقة (الشواه) - أى إبادة اليهود فى أثناء الحرب العالمية الثانية. وضع النظرية المذكورة غداة الحرب، السياسى الاشتراكى السابق والذى رحلته النازية من بلاده، بول راسينييه، (صاحب: عبور *الخط*، 1948، وكذبة *أوليس*، 1950 وأيضا أحد معتنقى الفاشية المعروفين، موريس بارداش، صاحب: *نورامبرج أو أرض الميعاد*، 1948).

لا هذا ولا ذاك لقى فى حينه آذانا صاغية. ولكن بعد ثلاثة عقود، عندما ردد روبار فوريسون «الترهات» ذاتها ونشرها ناشر كتبه

التروتسكى السابق بيير جييوم فإذ بها تلقى نجاحا غير متوقع فى فرنسا أولا ثم بعد ذلك وبسرعة فى بقية أنحاء العالم وخاصة فى البلاد العربية والإسلامية. بل إن فوريسون وجد -فى مواجهة الهجوم الذى تعرض له من أجل إخراسه- مساندة من مفكر يهودى -معروف بمواقفه الفوضوية- الفيلسوف نعام تشوسكى: فقد وافق فى عام 1980 على كتابة مقدمة كتاب ردىء لفوريسون: مذكرة *دفاع ضد الذين يتهموننى بتزييف التاريخ.*

لما كانت النظريات «الإنكارية» لا تقوم على أى حجة جادة فمن المستحيل أن نرى فيها غير أحدث صورة من صور مناهضة السامية القديمة سواء كانت من اليمين المتطرف أو اليسار المتطرف. فتحت الثياب التاريخية الكاذبة التى تستهدف خداع الجماهير (والمشرع أيضا) فهى لا تشكل سوى تنويعات جديدة للحض على الكره الدينى والـ«عنصرى». لهذا السبب يتعين على أى ديموقراطية تود الحفاظ على سلامة صحتها أن تحظرها. غير أن مواد قانون العقوبات القامعة للسب والتشهير لم تكن تتوقع هذه الحالة الخاصة، مما استوجب -لوضع حد لذلك الوضع- استصدار قانون خاص: وفى حالة فرنسا ظهر قانون جيسو (1990).

كانت لهذا القانون آثار ممتازة بما أنه أوقف ظهور الكتابات «الإنكارية» وأساء إلى سمعة محرريها وفرض غرامات كبيرة على من يقومون بنشرها.

ومع ذلك انتقد القانون أعداد من المثقفين من مختلف المشارب.

ما هى حجج هؤلاء ؟

يمكن تلخيصها جوهريًا فى الثلاث التالية: أولا، إن أى قانون يُعنى بإعادة الرقابة –مهما قل شأنها– هو قانون مقيت وخطير فى الوقت نفسه. ثم إنه من المضحك أن نطالب القضاة بتقرير ما هى الحقيقة التاريخية، وأخيرًا فإن الحكم على «الإنكاريين» بالدخول إلى العمل السرى هو بمثابة تقديم هدية لهم لا طائل من ورائها ألا وهى الهالة الشعبية التى تلتصق عادة بالـ«شهداء».

الحجتان الأخريان لا تستطيعان مقاومة الفحص الدقيق. لأن القضاة الذين يحكمون على إصدار «إنكارى» لا يجعلون من أنفسهم مؤرخين: إنهم لا يقومون إلا بمعاقبة عمل تشهيرى ارتكب ضد جماعة دينية هى الجماعة اليهودية. أما بالنسبة للمذنبين، فبعد حرمانهم من أى منبر عام فى وسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية، يسقطون فى غياهب النسيان ولن يتذكرهم الرأى العام (حتى لو تمتعوا مؤقتًا بتعاطف النظم الإسلامية المناهضة لإسرائيل).

تبقى الحجة الأولى التى تقضى بجعل الحق فى حرية التعبير عقيدة لا تناقش ولا يجوز تطبيق أى قيد عليها. فبمثل هذه الحجة الغالية على قلب «الليبراليين» الكلاسيكيين والفوضويين أيضًا، فسر اليوم نعام تشومسكى (الذى ليس هو نفسه «إنكارى») التأييد المبدئى الذى منحه فى حينه لفوريسون.

من الأمور التى تدعو بالفعل للسخرية هو مضمون ما يقوله تشومسكى: ولكن إذا كان هناك من يريد أن يفعل ذلك فلا يمكن منعه دون أن نقع فى خطأ -عدم التسامح- الذى نأخذه على النظم «الاستبدادية» (هتلر وستالين) أو «الأصولية» (خومينى). يتطلب المنطق إذن أن لا يسمح فى النظام الديموقراطى بأى صورة من صور الرقابة[10].

هذا هو المنطق؟ بالتأكيد. وماذا عن السياسة؟

ذلك لأن المشكلة تكمن هنا، فى نهاية المطاف: فالعالم الذى نعيش فيه ليس كونا من المجردات البحتة. إنه عالم حقيقى تشغله كيانات غير كاملة. ولأنها كذلك يمكنها أن تكون شريرة، ولما كان فى استطاعتها أن تقيم الضرر فيتعين عدم التردد، أحياناً، فى تحييدها.

موقف تشومسكى له ميزة مزدوجة: السمو الأخلاقى والدقة المتناهية. فهو متوافق مع الفردية المتشددة التى تتميز بها كافة مواقفه، ولكنه -مثل العديد من المشاعر الطيبة التى تفترش بها جهنم- فهو غير محتمل من الناحية السياسية.

---

10. أرجع هنا إلى حديثى مع نعام تشومسكى (نشر فى صحيفة لوموند بتاريخ الأول من سبتمبر 1998) وصف تشومسكى، الذى كان حريصاً على تبديد أى غموض، الحركة «الإنكارية» بأنها «جماعة صغيرة من المختلين عقلياً» (*crackpot cult*). وعندما سألت رونالد دووركن أيضاً عن مسألة الحد الخاص وضعه حرية التعبير، اتخذ -وهو صاحب مواقف سياسية بعيدة جداً عن تشومسكى- موقفاً قريباً جداً من موقفه (راجع لوموند، 27 أبريل 1999). بالنسبة للاتينى الخطاب على الجريمة وحده هو الذى يستوجب العقاب، عندما يكون موجهاً ضد شخص بعينه وفى إطار يسمح هذا التحريض بأن يؤتى آثاراً فورية. الواقع أن «دووركن يبدو أكثر حرصاً: فهو يقر أنه «إذا كان الثاريون على قارعة الطريق» فستكون إجابته بلا شك مختلفة. ولكن من ذا الذى يعرف أين يقف الثاريون بالتحديد؟

ذلك لأنه إذا كان من الواضح أن النضال من أجل حرية التعبير قد يفقد معناه كله إذا لم يمتد ليشمل (كما أراد فولتير الذى يرجع إليه تشومسكى) أعداء الحرية، فليس أقل خطرًا أن نذيب «الإنكاريين» وسط هؤلاء.

النظريات «الإنكارية» ليست نظريات عادية ضمن نظريات أخرى، ولا هى آراء تناقش بحرية أو تقبل أو ترفض. إنها تشكل «نداء للإجرام» حقيقيًا. لهذا السبب تدفعنا الحيطة (الحيطة التى نادى بها لوك) إلى قمعها - قبل فوات الأوان.

سأضيف هنا فيما يخصنى أنه يتعين -وللأسباب ذاتها- تطبيق إجراءات قمعية مماثلة على الذين ينفون واقع الحالتين الأخريين لإبادة جنس بشرى اللتين حدثتا فى قرننا (العشرين): إبادة الأرمن (1915) والتوتسى فى رواندا (1994) إنكار السابقتين لا يقع فى واقع الأمر تحت طائلة قانون جيسو، بمقدار ما أنه لا يحيل سوى إلى تعريف «جريمة ضد البشرية» الواردة فى لوائح المحكمة العسكرية الدولية فى نورمبرج (1945). توجد هنا فجوة يتعين على المشرع أن يفكر فى ملئها خاصة وأنه -فيما يتعلق بجريمة إبادة جنس الأرمن- لا تزال الدعاية «الإنكارية» المؤيدة من تركيا فاعلة جدًا في العالم بما في ذلك الأوساط الجامعية.

لاشك أن القديسين والشعراء سيحتجون من جديد ضد هذا «المساس» بالحرية.

ولكن ألا يتعين - لمصلحة الحقيقة والعدل (عدل ندين بـــه لخلفـاء الضحايا وللضحايا أنفسهم أيضًا) أن يكون لوزنهما ثقل أكبر فـي هـذه الحالة أكثر من أى اعتبار آخر ؟

– 3 –

الفصل بين السلطات

حرية التعبير إذن لا تكون بلا حدود.

هذا لا يمنع أنها تشكل الدعامة الأولى لأى ديموقراطية وهى أهم «الحريات السياسية الأساسية» التى يرجى لها الحصول على ضمان أنظمة من ذلك النوع.

هى فى كافة الأحوال التى تنبع منها جميع الحريات الأخرى: فحيث تسود حرية التعبير لا يمكن إعاقة حريات التجمع والتحرك وتشكيل الجمعيات، لفترة طويلة.

مع ذلك فواقع أن تحترم الدولة -تقريبًا- تلك الحريات لا يكفى للسماح لها بأن تصف نفسها بالـ«ديموقراطية». قد يكون موقف ما، تستشرى فيه الفوضى الشاملة، مواتيًا للحريات إلا أنه لن يكون مفيدًا لإقامة «دولة القانون» (*the rule of law*).

يتعين إذن أن يستجيب دوران دولاب الدولة الديموقراطيــــة لمبــدأ محدد يستطيع حماية المواطن من أى صورة من صور الاســـتبداد. أى، وبكلمات أخرى، أن سلطة التشريع (*السلطة التشريعية*) وتلك المناط بـــها وضع التشريعات موضع التنفيـــذ (*الســلطة التنفيذيـــة*) والتـــى عليـــها الاقتصاص من مخالفى القوانين (السلطة القضائيـــة) تتعيـــن ممارســـتها بواسطة أشخاص أو مؤسسات منفصلة عن بعضها - وعلاوة على ذلــك، أن تكون مستقلة عن بعضها.

هذا المبدأ الذى يطلق عليه منذ قرنين مبدأ «الفصل بين الســـلطات» والذى ينسب عادةً إلى مونتسكيو، ليس «واضحًا» تمامًا ولا هـــو ســـهل التطبيق كما يعتقد البعض عادةً.

تكفى نظرة واحدة نلقيها على العـــالم لكـــى نلاحـــظ أن الحريـــات الأساسية فى عدد من البلاد الناميـــة مضمونـــة تقريبًـــا دون أن يكـــون «الفصل بين السلطات» مأخوذًا فى الواقع مأخذ الجد. بل أكثر من ذلـــك فى البلاد الغربية ذاتها، حيث يعترف رسميًا بالمبدأ المذكور، كثـــيرًا مـــا يحدث له أن يخترق عمليًا.

لذلك يصبح من المفيد أن نعود هنا للبحث فيما يطالب به من واجـب الفصل.

كيف يمكن للديموقراطيات -إذا لم تثبت أنها مهتمة حقيقة بـــاحترام هذا المطلب- أن تدعى أنها تشكل خط الدفاع الوحيد ضد «الاستبداد» ؟

ألا يبدأ «الاستبداد» تحديدًا حيث تتوقف «السلطات» الثلاث عن أن تكون مستقلة عن بعضها ؟

فيزياء وسياسة

لنبدأ بتصحيح ظلم مزدوج. لم يكن مونتسكيو أول من ميز بين ثلاثة أنواع من السلطة، إذ نجد هذا التمييز قبل ذلك في الكتاب الرابع: *السياسات*[1] لأرسطو (الباب 14، 1297 b)، وهو ليس مع ذلك «المبتدع» الحقيقي لهذا النظام المسمى *checks and balances* وهو ما يطلق عليه «الفصل بين السلطات»، إذ كان له سلفٌ واحد على الأقل وهو صاحب كتاب *رسالة في التسامح*، جون لوك.

يميز لوك في الفصل 12 من كتابه *البحث الثاني في الحكومة المدنية* (*1690*) الذي يستهدف تفنيد نظرية الملكية المطلقة، «ذات الحق الإلهي» التي كان يدافع عنها روبرت فيلمر (1680)، مبتعدًا قليلًا عن أرسطو، بين ثلاثة أنواع من السلطة: «التشريعية» و«التنفيذية» و«الفيدراتية».

يعني بالسلطة «الفيدراتية» قدرة دولة ما على عقد «معاهدات» أو «تحالفات» مع دول أخرى. كما يرى لوك ان هذه القدرة يجب أن تعطى

---

1. ضقًا لما كان متبعا حتى القرن الثامن عشر وهو اتجاه يظهر اليوم من جديد، فضلت احترام صيغة الجمع في ترجمة سفر أرسطو *السياسات* وهي الصيغة المستخدمة في الأصل اليوناني (*Ta Politika*) وهذا يؤكد السمة النسبية في التفكير الارسطاطيسي.

للسلطة التنفيذية حتى لا تكون «قوى الجهاز السياسى» تحت قيادات مختلفة.

وهو يلاحظ على الجانب الآخر «أن الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا حيث يكون الصالح العام مأخوذًا فى الاعتبار كما يجب» تكون «السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية» من جانبهما «منفصلتين عن بعضهما فى كثير من الأحيان».

يمتلك هذا النص للوك قيمة «تأسيسية» على درجة كبيرة من الأهمية تستدعى ذكرها بالكامل.

«*السلطة التشريعية* هي التى لها حق *تنظيم* كيف يمكن *لقوى الدولة أن تستخدم للمحافظة على الجماعة وأعضائها*. ولكن بما أنه يتعين على هذه القوانين أن تنفذ باستمرار وأن تظل فضائلها قائمة وبما أنه يمكن إعدادها فى وقت قصير، فلا توجد ضرورة فى أن تنعقد *السلطة التشريعية* على الدوام. حيث أنها لا تجد ما يشغلها باستمرار. وبما أن الإغراء قد يكون كبيرًا بالنسبة للضعف البشري وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص الذين يملكون سلطة سن القوانين أن تكون بين أيديهم أيضًا سلطة وضعها موضع التنفيذ، وهم قد يستخدمونها ليعفوا أنفسهم من واجب الامتثال لتلك القوانين التى قاموا بوضعها، ولكى لا يضعوا فى اعتبارهم، سواء عند سنها أو لدى تنفيذها، سوى مصلحتهم الخاصة، ولكى تكون لهم مصالح مميزة ومنفصلة عن مصالح باقى أعضاء المجتمع ومغايرة لغايات المجتمع والحكومة: لهذا السبب فإن *السلطة*

التشريعية فى الدول المنظمة تنظيمًا جيدًا حيث يكون الصالح العام مأخوذًا فى الاعتبار كما يجب، توضع فى أيدى مختلف الأشخاص الذين، إذا ما اجتمعوا على الوجه السليم، أصبح لهم وحدهم، أو مع آخرين، سلطة سن القوانين، وهى القوانين التى تطبق عليهم أيضا بعد أن يكونوا قد شرعوها وبعد ذلك تفرقوا». وهذا يعتبر دافعًا جديدًا وقويًا جدًا لحملهم على ألا يضعوا التشريعات سوى *للصالح العام*.

«لكن بما أن القوانين التى تسن مرة واحدة وفى فترة زمنية قصيرة، لها فضائل مستمرة وطويلة الأمد، فارضة نفسها للاحترام وللانصياع المستمرين، فيتعين أن توجد على الدوام قوة قائمة على تنفيذ تلك القوانين وتحافظ لها على كامل قوتها: وهكذا تجد *السلطة التشريعية* و*السلطة التنفيذية* منفصلتين فى أحيان كثيرة[2]».

كل شىء قيل، بشكل ما، فى تلك السطور القليلة.

كل شىء، تقريبًا.

ذلك لأن لوك يكتفى من جهة بأن يلاحظ أن، فى الدول «المنظمة جيدًا» تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية «منفصلتين فى كثير من الأحيان»؛ فهو لم يذهب إلى أن يخلص إلى أنه *يتعين* أن تنفصل على الدوام. وسيعود الفضل إلى مونتسكيو لاستخلاص هذه النتيجة.

2. John Locke. *Traité du gouvernement civil*, Paris. Flammarion. coll. «GF», 1992 p. 250-251

(لوك هو الذى أكد على الكلمات المكتوبة بالخط المائل)

كما أن لوك، من ناحية أخرى لا يذكر لا وجود سلطة «قضائية» ولا ضرورة أن تبقى هذه الأخيرة منفصلة عن الأخريين. وهنا أيضًا يعود إلى مونتسكيو (الذى هو بمهنته رجل قانون) واجب الوصول بالتحليل إلى غايته النهائية.

فعل مونتسكيو ذلك دون أن يذكر لوك أبدًا. ويوجد سبب وراء ذلك: فلوك هو صاحب نظرية «العقد الاجتماعى» ويعتنق مبدأ «الفردية الليبرالية» واعتبر فى زمانه مفكر «البورجوازية المنتصرة» (حسب تعبير ماركس فيما بعد) -على حين كان مونتسكيو يلعب، كما سنرى- مع الجانب المقابل له.

غير أن مفردات «الفصل بين السلطات» فرضت نفسها قاموسًا مشتركًا بين المفكرَيْن - بل قُلْ *قاموسهما* المشترك أو مجال تفاهمهما المشترك الحقيقى إذ أن الاثنين يتقاسمان فى نهاية الأمر شعورًا واحدًا بالكره، هو كره الملكية المستبدة. ولذا فإن قوة الجمع بينهما، التى هى الإحساس بالكره، أشد بكثير من كل ما يمكنه التفريق بينهما.

أما عن قاموس المفردات هذا فهو لم يولد من عدم، كما لم يولد من عدم التفكير السياسى «الحديث» فى مجمله.

لهذا القاموس ولهذا التفكير مصدر محدد، نابع من الفلسفة الإنسانية للإصلاح والنهضة، كما أن وضعه مرتبط بتشكيل العقلانية العلمية، وعلى وجه التحديد علم الطبيعيات الجاليلىّ (Galiléo).

إلا أن هذا الأخير هو قبل كل شيء «آلية» أى بكلمات أخرى علم من علوم «القوى» وبالتالى لا غرو أن يصور الفلاسفة -اعتبارًا من القرن السابع عشر- السلطة كـ«قوة» والحقل الاجتماعى كحقل من «قوى» تتجابه أو من أجسام صلبة تتصادم، أو «سوائل» تعمل على احتلال كل مجال متاح أمامها. كتاب *ليفياتان Léviathan* (1651) لـهوبز (الذى كان عالم رياضيات وطبيعيات كما كان فيلسوفًا) يظل مثالاً جيدًا لتلك السياسة «الآلية» أو «الميكانيكية».

إنه أبعد من أن يكون الوحيد: هذا المثال النظرى أو بكلمات أخرى - تلك الاستعارة المجازية الخاصة بـ«القوى» سيطول عمرهما كثيرًا، ولا غرو في أننا نلقاها بقلم مونتسكيو عندما ألف كتابه الضخم عن *روح القوانين* (1748).

هنا يعطى الأداء الحر لـ«القوى الخاصة» للبشر تفسيرًا لأصل الحروب، سواء الحروب الأهلية أو الأجنبية (مجلد I، الفصل 3) وهناك، تتحمل القوانين السياسية وظيفة «القوة القامعة» (مجلد V، الفصل 7). يرسم مونتسكيو فى مكان اخر، وبأسلوب شاعرى، صورة للتوازنات الاجتماعية الواسعة التى ربما تعود إلى الأداء البسيط لآلة الرافعة والبكرة التى تعمل بسلامة لأنه تم «تزييتها». ويقول أيضًا: «لكى تشكل حكومة معتدلة، يتعين خلط القوى معها وضبطها وتهدئتها وجعلها تعمل، بمعنى أن تعطى مجالاً للحركة لإحداها بشكل يعطيها وضعا تستطيع فيه مقاومة قوة أخرى؛ ويعتبر ذلك قمة أو تحفة من العمل التشريعى التى

قلما تجود بها الصدفة، والتى قلما يُترك المجال للحـــرص لتفعيلـــها ...» (المجلد V، الفصل 14). ونقرأ فى مكان آخر أيضًا تساؤلا مطولا عـــن «قوة الدفاع» و«القوة الهجومية» للدول وأيضًا عن العلاقة التـــى يتعيـــن قيامها بينها (المجلد IX، الفصول 6 و8 و9 والمجلد X عدة فقرات)، ولن ننسى بالطبع التعريف المشهور للحرية: «الحرية هى -فى الأســاس- ألا تُجبر على عمل شيء لا تأمر به القوانين ...» (المجلد XXVI. الفصـــل 20).

فكرة «الفصل» - أو إذا عدنا إلى التعبير الذى يستخدمه مونتســكيو -نقول فكرة «تقسيم» السلطات هى فى النهاية فى اتساق تام مع رؤيتـــه الشاملة للحقل الاجتماعى، النابعة هى أيضًا من «العلـــم الجديـــد» الـــذى أسسه جاليليو قبل قرن ونصف القرن، وهى تعتبر بصـــورة مـــا نقطـــة اكتماله. هل توجد بالفعل وسيلة أفضل نتأكد بها من «تشـــكيل حكومـــة معتدلة»، من ان نحرص على ألا تكون «الثلاثة انـــواع» مـــن الســـلطة الموجودة داخل كل دولة «مجتمعة فى الشخص ذاتـــه أو فـــى الجـــهاز نفسه» - وباختصار الحرص على أن تتميز هذه السلطات عن بعضـــها وأن تتوازن فيما بينها وأن تراقب كل منها الأخريين ؟

ومع ذلك فمهما كانت تلك المقولة التى ذكرتها لتوى حاسمة (وهـــى المقولة التى تظل منذ مائتى عـــام، الصيغـــة «الآليـــة» لـــــ«الحكومـــة المعتدلة») فهى غير موجودة كما ذكرناها فى متن كتاب مونتسكيو ذاتـــه - وإنما توجد فى الثبت الموضوع فى نهايته.

أما النظرية التى تلخصها فالبحث عنها فى صورة عرض منظم داخل فصل مخصص لها بالتحديد عن «تقسيم» السلطات، سيكون بغير طائل. إذ لا يوجد فصل قط من هذا النوع؛ ومع أنها من القلب فى فكر مونتسكيو ذاته، فالنظرية المذكورة لم تُقدم فى خطوطها العامة سوى داخل فصل سمى فى غرابة، «فى دستور إنجلترا» (المجلد XI فصل6).

ليس فى ذلك شيء من الصدفة: لأن صياغة منظومة على هذه الدرجة من التركيب لا يمكن أن تكون لعبة حظ ولكنها نتيجة لاستراتيجية مقصودة، وهى استراتيجية تُفسَر بدورها بالسياق التاريخى الذى يكتب المؤلف كتابه فيه.

ذلك لأن مونتسكيو ليس بأى حال مفكرا «موضوعيا» أو «منزها» عن أى هوى، بل هو، على العكس من ذلك ما قد نسميه اليوم «مفكرًا ملتزمًا». ضد ماذا ؟ ضد «الاستبداد» بطبيعة الحال - أى ضد الملكية المطلقة، ذات «الحق الإلهى» التى تمثلها فى فرنسا، منذ حكم الملك لويس الرابع عشر، أسرة البوربون. إلا أن المرء سيقع فى خطأ جسيم إن رأى فيه «تقدميا» أو معتنقا للقيم «الليبرالية» أو «الجمهورية» و«الديموقراطية» -أو- كما قيل عنه احيانًا «مبشرًا» بالثورة الفرنسية التى اندلعت عام 1789. فهو من زمرة أعداء الملكية المطلقة الذين يقفون على الجانب المقابل تمامًا، أى مع المنادين بـ«رد فعل النبلاء» أى بالعودة إلى المرحلة القديمة المتهالكة للإقطاع التى كانت سلطة الملك فيها مُحَجّمة بشكل ملموس بواسطة سلطة «النبلاء» من «رعاياه».

سواء أعجب ذلك بعضهم أو أغضبهم، فالحقيقة هـــى أن شـــارل - لوى دى سيجوندا، بارون دولابراد والنبيل الجاسكونى (أى مونتســـكيو) يعتبر - من وجهة النظر السياسية- رجلا من الماضى، يحـــن لبدايـــات "النظام القديم" فى الوقت ذاته الذى كان النظام القديم فيـــه علـــى وشـــك الانحسار، أو - لنكون اكثر دقة- إنـــه يحـــن لـــ «لملكيـــة الفرنجـــة» البدائيـــة.

لنتذكر بالوقائع: تميزت نهاية ولاية الملـــك لويـــس الرابـــع عشـــر لفرنسا بصورة فريدة من «صراع الطبقات». فقد ظلت السلطات الملكيـــة تميل، منذ قرن تقريبًا، إلى حكم البـــلاد بالاعتمـــاد علـــى البورجوازيـــة الصاعدة - بورجوازية «الأرواب» (رجـــال القـــانون) أو بورجوازيـــة التجار. وبناء عليه فإن الأرستقراطية (التى كانت تشكل مع كبار رجـــال الكنيسة حتى ذلك الحين «الدائرة الأولى» المحيطة بالتاج، أى «الحـــرس المقرب» من الملك) شعرت بأنها «متخطاة».

وإذ شعر كبار الإقطاعيين بالقلق إزاء فكرة فقدان مميزاتهم، راحـــوا يبحثون عن وسيلة «دفاع» ضد هذه العملية التاريخية -التـــى استشـــعر أكثرهم ذكاء (ومنهم مونتسكيو) سمتها الحتمية. فى هذه المرحلـــة. قـــام الكونت دو بولانفيلييه بالاستيلاء على فكرة اكتشفها لدى إتيان باســـكييه، أو فى أعمال مؤرخين آخرين من القرن السادس عشر (وهى فكرة نابعـــة من عمليات إرباكية نظمها بذكاء جـــان لومـــار دى بـــالج فـــى كتابـــه

Illustrations de Gaule et Singularités de Troie الصادر عـــام 1512) أراد أن يحيى بها نظرية (وهمية تمامًا) عن أصول «الأمة» الفرنسية[3].

طبقًا لتلك النظرية فإن الأمة المذكـــورة هـــى نتـــاج خليـــط بيـــن «عرقين» وهما «العرق الجالو/رومانى» و«عـــرق الفرنجـــة». فـــرض العرق الآخر نفسه – وهو القادم من جير*مانيا* التى تحدث عنها تاســتيوس وهو من أصل «ألمانى» إذن – نفسه على الأول بسبب تفوقه السياســـى والحربى. وبناء على ذلك أنشأ الملك «الفرنجى» كلوفيـــس فرنســـا فـــى القرن الخامس الميلادى. وعلى الرغم من النظام السائد لدى الفرنجة فـــإن كلوفيس لم يتصرف قط كملك «مستبد» بل كان مصمما فى البداية علـــى ألا يغفل واقع أنه نبيل ضمن نبلاء اخرين وأنه يديـــن بانتصـــاره إلـــى مساندة «أقرانه» واستمر يحكم فى توافق حميم معهم (اخذا فى الاعتبـــار الدقيق عدم المساس بامتيازاتهم).

سار خلفاء كلوفيس على نهجه مـــع ورثـــة «أقرانـــه» (أى كبـــار الإقطاعيين) حتى منتصف ولاية لويس الرابع عشر على الأقـــل (ولـــهذا السبب يقول مونتسكيو عن تلك المرحلة إنها أوج تـــاريخ فرنســـا). ثـــم

---

3. يرجع فى مسألة جان لومار دى باخ وطريقته التى قسم بها، فى اتجاه مناهض لإيطاليا عـــن قصـــد وبانتانى فى اتجاه مناهض لروما أو مناهض لـــ«الجالو-رومانية»، نظريات الأب الدومينيكان الإيطـــالى جيوفانى نانى، المكنى بأنيوس دو فيتارب (1498) وهى بدورها قائمة على عدة أعمـــال تزويريـــة مـــن النصوص والحفريات القديمة. يرجع باهتمام إلى كتاب والتر ستيفنز:
Walter Stephens, *Giants in Those Days: Folklore, Ancient History and Nationalism*, Lincoln et Londres, The University of Nebraska Press, 1989.
أشكر البروفيسور جيرار دومو لأنه أشار هذا الكتاب عليّ.

عندما بدأ لويس الرابع عشر يدخل فى مرحلة الشيخوخة، راح يقلب وضع الأمور «الطبيعى»، منتزعا السلطة من النبلاء (سليلى الفرنجة) لإعطائها للبورجوازيين (الذين هم من سلالة الجاليين/الرومان) - وهو بمثابة حكم بالإعدام أصدره ضد الأرستقراطية ودافعا بذلك البلد على منحدر «هابط».

من تلك القراءة لتاريخ فرنسا التى أقل ما توصف به هو أنها «متحيزة»، يستخلص بولانفيلييه نتيجة عملية: إن ملك فرنسا بسلوكه مسلك العاهل «المستبد» قد خرق القانون العرفى، وفقد بذلك «شرعيته» وأصبح «مغتصبا»، طاغية يتعين مقاومته بكافة الوسائل.

ذلك هو أيضًا موقف مونتسكيو. "*عن روح القوانين*" هو كتاب نضالى - قد نقول حتى إنه «منشور سياسى» لو لم يكن الكتاب بهذا الحجم وهذا الوزن. الجزء السادس والأخير منه -وهو الأهم- مخصص بأكمله إلى «أصل القوانين المدنية عند الفرنجة» أى إلى «نظرية القوانين الإقطاعية عند الفرنجة» مدروسة فى علاقاتها مع «إقامة الملكية» ومع «الثورات» التالية عليها (حتى الملك هوج كابيه أيضًا: إذ كان من الصعب على مونتسكيو الذهاب إلى أبعد من تلك المرحلة دون أن يتسبب لنفسه فى مشاكل خطيرة). يعيد مونتسكيو فى هذا العمل الحجج التى ساقها دو بولانفيلييه بعد أن نقحها وأكملها، وهو لا ينتقد هذا الأخير إلا لأنه لم يدافع عن نظريته بشكل كاف. أما فيما عدا ذلك فهو لا يتوقف عن كيل المديح له -«أقول فقط أنه كان لديه فكر أكثر مما لديه

من تنوير، ولديه تنوير أكثر مما لديه من معرفة: إلا أن تلـــك المعرفــة ليست على الإطلاق قابلة للتحقير لأنه كان على علم تام بأعظم الأشـــياء عن تاريخنا وقوانيننا (المجلد XXX، الفصل 10)- ولم يكن شريرا بمـــا يكفى بالنسبة للأب المسكين دوبوس الذى رأى أنه يجب انتقـــاد آراء دو بولانفيلبيه الذى دافع بــــها عـــن الجنـــس «الجـــاللو/رمـــانى» (وعـــن البورجوازية).

هذا الجدل الذى أثار العواطف كثيرًا فى ذلك الحين وقع اليوم فـــى غياهب النسيان.

وذلك خطأ دون شك.

ذلك لأن -من جهة- نظرية «الجنسين» وصراعهما المستمر عـــبر التاريخ كله كان لها مستقبل زاهر، ولعبت أولاً دوراً حاسمًا فى تشـــكيل أفكار توكفيل (الذى لم ينضم -وهو فى مقتبـــل الشـــباب إلـــى التطـــور الديموقراطى أبى الحرية، معارضًا فى الوقت ذاته المساواة- سوى لأنـــه ابن رجل أرستقراطى من "النظام القديم" عدوٌ للملكية المطلقة وتلميذ لـــ بولانفيلييه عبر مونتسكيو). ثم استخدمها بعد ذلك (فى اتجاه موالٍ تمامـــاً هذه المرة لانتصار «الجاليين») المؤرخون «البورجوازيون» فى القـــرن التاسع عشر (أوجوستان تييرى وفرانســـوا جـــيزو) - الذيـــن ســـاعدت كتابتهما بدورها ماركس على وضع تصـــوره الخـــاص بـــ«صـــراع الطبقات» الذى هو بمثابة «القلب» أو «النواة» لـــبرامج ثوريـــة عديـــدة تالية.

فى إطار تلك النظرية -من جهة أخرى- تفتح مبــــدأ -هــو قمــة الديموقراطية- وهو مبدأ «تقسيم» السلطات.

الواقع أننا نرى بوضوح كيف كان لهذا المبدأ، إنْ هــــو طبـــق، أن ينقذ الأرستقراطية الفرنسية: إن قَبِل الملك -صاحب السلطة التنفيذية- أن يتنازل عن التشريعية، وأن يأتمن عليها -كليا أو جزئيا- جمعية النبـــلاء، لكانت استعادت تلك الأخيرة امتيازاتها القديمة، ولعــــادت الأمــور إلـــى نصابها.

نرى أيضًا لماذا لم يستطع مونتسكيو أن يعلن عن مبدئه الذى نحـــن بصدده بشكل أكثر وضوحًا: إذ كان ذلك ســـيوقع عليـــه صاعقـــة مـــن صواعق العرش، فلم يتبق أمامه حل اخر ســـوى أن يمتـــدح الدســـتور الوحيد الذى يطبق مبدأه فى أوروبـــا فـــى ذلـــك العصـــر أى الدســـتور البريطانى.

هل كان الفيلسوف «البورجوازي» الأعظم -جون لوك- قد ألقـــــى بظله على ذلك الدستور؟ هذا لا يهم. كان مونتسكيو مســـتعدا لأى شـــىء ليصل إلى هدفه، بما فى ذلك التلاعب بالوقائع، إذ وجد لذة فى أن يرجـــع ذلك الدستور إلى أصل «إقطاعى» - أى «فرنجى» أو «جرمـــانى». «إذا قرأنا سفْر تاسيتوس المدهش عن عادات الجيرمانيين سنجد أن الإنجلـــيز أخذوا عنهم فكرة الحكومة السياسية. هذا النظام البديع تم العثور عليه فـــى الغابات ...» (المجلد XI، الفصل 6).

ذلك هو إذن الطريق الذى انتهى بوجوب «تقسيم» السلطات إلى الدخول فى الفلسفة السياسية «الحديثة».

ويجب أن نسلم بأنه طريق متعرج.

أما التقسيم، فهو لا يقل عن ذلك حتمية. حتمية زائدة بلا شك لكى يقبلها دون تحفظ مجموع الفاعلين فى اللعبة السياسية، وعلى وجه الخصوص ممثلو السلطة التنفيذية - الذين لم يكونوا مستعدين أبدًا للتنازل عن أقل مساحة من سلطانهم، لا للسلطة التشريعية ولا للسلطة القضائية.

تنفيذى ضد تشريعى

لن أقوم هنا بإعادة قراءة مفصلة للدستور الإنجليزى ولا لتأويل مونتسكيو له - وهو بالمناسبة يسلم بأن عمل المؤسسات البريطانية قد يبتعد جدًا عن نص الدستور: «ليس منوطا بى أن أدرس إن كان الإنجليز يتمتعون حاليًا بتلك الحرية أم لا. يكفينى القول بأنه منصوص عليها فى قوانينهم، ولن أبحث فى أبعد من ذلك». (المجلد XI، فصل 6).

فى هذه الحالة كما هو الحال فى معظم الديموقراطيات الحديثة، واضح أن «التقسيم» بين السلطات الثلاث يظل مبدأ «منظما» ذا أبعاد تحدده، عند التطبيق، إستثناءات عديدة.

إلا أنى أود أن استخلص من المبادئ التى وضعها مونتسكيو بعض الملاحظات الخاصة بأهم تلك الاستثناءات - أو تلك «الحالات الخاصة»،

التى إن لم يحتط لها، سرعان ما ستُفرِغ مضمون تصور «الديموقراطية» ذاته من معناه.

يمكن أن تؤثر الحالات الخاصة المذكورة إما على استقلالية التشريعى بالنسبة للتنفيذى أو استقلالية القضائى بالنسبة للتنفيذى.

سأبدأ بطرح أولى هاتين المسألتين.

استقلال التشريعى قد يتقلص هو ذاته بعدة طرق: إما مباشرة، بواسطة الدستور، أو بطريقة غير مباشرة، عن طريق «مناورات» التنفيذى. سأوضح الحالة الأولى عن طريق مقارنة بين دستورين يفترض أن كليهما ديموقراطى: الدستور الفرنسى والدستور الأمريكى.

فى دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة (الذى وضع فى عام 1958 -بالتفصيل والمقاس ليناسب- الجنرال ديجول) يُنتخب رئيس الجمهورية بالاقتراع العام المباشر. فهو يمتلك إذن شرعية شعبية تمنحه سلطات ضخمة. الجمهورية الفرنسية نظام «رئاسى» أى أنها نوع من الملكية (التى ترجع أصولها فى الواقع إلى الممارسة البونابارتية لـ«الاستفتاء» أكثر من انتسابها للملكية الحقة).

إذا كان رئيس الوزراء - رئيس الحكومة والأغلبية البرلمانية من الحزب الذى ينتمى إليه الرئيس، يصبح التنفيذى قويًا للغاية ويرى البرلمان نفسه وقد تحول إلى مجرد «مكتب تسجيل» فى الدفاتر

وتتعرض الديموقراطية لخطر التحول إلى «استبدادية» يمارسها حـــــزب الأغلبية.

وبالعكس إن كان رئيس الوزراء والأغلبية البرلمانية منتميــن إلـــى حزب مختلف عن حزب الرئيس (هــــذه الحالـــة أطلـــق عليـــها نظـــام «التعايش») يصبح عمل الحكومة وسلطة البرلمان فى حالة من الاحتـــواء يقوم بها الفريق الرئاسى داخل حدود يصعب عليها تخطيها، خاصـــة وأن من تقاليد الجمهورية الخامسة، أن قيادة الدبلوماسية الفرنســـية وسياســـة الدفاع تظلان من «اختصـــــاص» الرئيـــس -أى تدخـــلان فـــى مجـــال الامتيازات «الملكية»-.

يتفادى الدستور الأمريكى من كـــل تلـــك العقبـــات المحـــيرة، لأن الرئيس (الذى هو فى الوقت ذاته رئيس الحكومة) يتم انتخابه عن طريـــق عملية معقدة شديدة التباين من الاقتراع العام المباشر. وفيما عدا بعـــــض الاستثناءات (التى ترجع إما إلى الظروف أو إلـــى كاريزمـــا شـــخصية خاصة) وبشكل عام لا يكون اختيار الرئيس حقيقة «شعبيا» فـــلا يتولـــد عنده الإحساس بأنه مكلف بمهمة تاريخية، مثل نظيره الفرنسى.

بالإضافة إلى ذلك فهو يواجه بكونجرس لم يتعود علـــى أن تُملـــى عليه القرارات، ولا على التنازل عن بعض القطاعات «الاســــتراتيجية» للرئيس، سواء كانت الدبلوماسية أو الدفـــاع أو الاقتصـــاد أو التعليـــم أو القضاء، فكافة توجهات السياسة الأمريكية - يحددها الكونجرس بـــالفعل ومهما كانت الإغراءات التى قد تدعو رئيس الولايات المتحدة إلى تعديـــل

تلك التوجهات فإنه لا يستطيع أن يذهب بعيدًا، وإلا سرعان ما سيجد الكونجرس وقد أعاده إلى النظام الموضوع.

يبدو إذن أن توازن القوى مضمون بطريقة أفضل فى الدستور الأمريكى عنه فى الدستور الفرنسي.

لكن مهما كان البنيان القانونى واضحًا فهو لا يكفى دائمًا لحماية الديموقراطية.

إذ يتعين على الرجال أن يؤدوا دورهم جيدًا داخله.

ولكن فى الحالتين -سواء فى الولايات المتحدة أو فى فرنسا- مازال الأمر يحتاج الكثير ليصبح مرضيا.

يعرف الجميع -على سبيل المثال- أن التنفيذى يمتلك -فى الدول الحديثة بما فى ذلك تلك التى تدعى أنها ديموقراطية- عددًا كبيرًا من الوسائل «يخفى» بها عن التشريعى جزءًا من نشاطه الحقيقى؛ فهو يستطيع -على سبيل المثال- أن يحفظ بعض الملفات الحساسة على أنها «سرية» لأسباب متعلقة بالأمن (التسمية الشائعة هى من «أسباب أو أسرار الدولة») أو لاحترام الحياة الخاصة. كما يمكنه -على العكس من ذلك- أن يجعل بعض القرارات الهامة «تبدو عادية» (وهى التى تستحق مناقشة علنية) فيمررها على أنها قرارات إدارية روتينية. كما يمكنه أخيرًا (وهى فرصة لا تفوته أبدًا) إعطاء ردود كاذبة عن قصد على

أسئلة أعضاء السلطة التشريعية أو لا يحيطهم علمًا سوى بجـــزء بســـيط للغاية من المعلومات التى فى حوزته.

من مصلحة أعضاء التشريعى إذن أن يكونوا على أكبر قـــدر مـــن اليقظة فى الرقابة التى من المفروض ان يمارسوها على أعمال التنفيذى.

الملاحظ أن ذلك هو أبعد شيء يحدث فى الواقع.

ذلك لأن التنفيذى، من جهة يعرف ما الـــذى يتعيـــن عملـــه لتفـــتر عزيمتهم.

ومن جهة أخرى، لأنهم ليسوا دائمًا على درجة من الكفـــاءة التـــى تؤهلهم ليتفادوا الوقوع فى الشراك التى تنصب لهم.

هكذا تخلى النواب والشيوخ فى فرنسا تدريجيا، بمحض إرادتـــهم منذ بداية الجمهورية الخامسة، عن تحمل أعباء الدور الذى انتخبوا لكـــى يؤدوه، ولما كانوا منتمين للوسط ذاته الذى ينتمى إليه أعضـــاء التنفيـــذى ومتخرجين من نفس المدارس العليا ومرتبطيـــن معـــهم بـــأواصر مـــن المشاركة قد تصل إلى درجة التساهل، فهم لم يعـــودوا يجـــرؤون علـــى المجابهة. نلاحظ ذلك جيدًا، على وجه الخصوص، فيما كان يسمى فـــى الماضى «مناقشة» الميزانية - وهو لم يعد كذلك. المستندات التى تسـلمها الوزارة المسئولة عن الميزانية للنواب، وهى غير كاملة وغير مفهومـــة، لا تسمح لهم بتكوين رأى موضوعى عن ميزانية الدولـــة ولا أن توجـــه بالتالى بما يجب لتطور الأمور وفى نهاية الأمر تحـــترم الـــوزارة أو لا

تحترم إرادة النواب المنتخبين، تنفذ أو لا تنفذ التعهدات التى قطعتها على نفسها - أى وباختصار، تفعل ما تشاء ولا حتى تهتم بإخفاء ذلك.

فى الولايات المتحدة، تؤدي «اللجان البرلمانية» عملاً أكثر إتقانا وبالتالى يكون أداء التشريعى لمهمته على وجه أفضل أى تحديد سياسة البلاد وأيضًا مراعاة ألا يقوم التنفيذى بأداء سياسة مختلفة. ومع ذلك فإن أعضاء التشريعى -وهم ليسوا أكثر كمالا فى المتوسط من الشخص العادى- يميلون أحيانًا إلى إعطاء أهمية أكبر لمصالح ناخبيهم (ومصالح المجموعات «العرقية» التى ينتمى إليها هؤلاء) عن مصالح الأمة بأكملها. يترتب أحيانا على ذلك حالات من عدم التناسق فى دبلوماسية الولايات المتحدة - أو فى الطريقة التى يحاول هذا البلد العمل بها داخليا، على محاربة عدم المساواة الاجتماعية.

إذا عدنا إلى مستوى المبادئ - نجد أن الديموقراطية «البرلمانية» (أو «التمثيلية») معرضة لأنواع متعددة من اختلال الأداء.

بعضٌ من هذا الخلل قابل بسهولة للإصلاح، أما الآخر فهو لن ينصلح أبدًا طالما أن «الطبيعة» البشرية (مهما كان مدلول هذا التعبير) هى على ما هى عليه.

هل يتعين إذن أن نستخلص من ذلك مع منظرى إعادة الملكية (Restauration) [إدموند بورك، جوزيف دوماتر، لوى دو بونالد) أو

مع خلفهم البعيد كارل شميت[4] أن النظام البرلماني نظام فاسد في جوهره؟

كلا بكل تأكيد. لم يَفد التنديد بـ«حدود» نظام كهذا أو بـ«عدم كفاية» البرلمانيين (مثل عدم الكفاءة أو عدم الضمير، إلخ) منذ قرنين إلا في مساعدة الشعوبية اليمينية المتطرفة –وهو ما يعتبر الدخول في لعبة الدكتاتوريين الجدد.

هل يتعين –على أقل تقدير– الاعتراف «بتدني» الديموقراطية «التمثيلية» بالمقارنة بالديموقراطية «المباشرة» ؟

هذا غير مؤكد البتة. قد نكون متسرعين لو تجاهلنا أن الديموقراطية المباشرة لم توجد قط سوى في دول في حجم قرى كبيرة ومقابل إخضاع جزء كبير من السكان لنظام الرق. من ذا الذي يريد اليوم إحياء سياق كهذا ؟ لا أحد. ولا حتى روسو الذي يعتبر إلى يومنا هذا أكثر مؤيدي الديموقراطية «المباشرة» حماسة (وأكثرهم مصدراً للنقل عنه).

لنفتح الكتاب الذي يسمى *العقد الاجتماعي* وعنوانه الدقيق هو *سياسة العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي*. هذا الكتاب الذي طبع في امستردام في أبريل 1762 وصودر في فرنسا في شهر مايو التالي

---

4. راجع على وجه الخصوص:
Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.

وحُكم عليه من برلمان باريس فى التاسع من يونيو وأُحرق فى الحادى عشر منه وأحرق من جديد فى التاسع عشر فى جنيف، هذا الكُتَيِّب ذو السمعة المريرة يحتوى على نقد لا يرحم لم يوجه مثله أبدًا (من وجهة نظر «يسارية») للنظام «التمثيلى»، وهو المتضمن فى الفصل 15 من الكتاب III).

يرى روسو أن «الفتور فى حب الوطن ونشاط المصلحة الخاصة وضخامة حجم الدول والفتوحات وأخطاء الحكومة دفعت إلى ظهور تصور طريق النواب أو ممثلى الشعب فى جمعيات للأمة». إلا أن هذا «الطريق» سئ من بدايته لأنه قائم على لا معقولية فلسفية - قانونية: لا معقولية أن أحد الأفراد يستطيع «انتداب» وبالتالى أن «يتنازل عن» حريته - وأن يتنازل شعب عن «سيادته». «لا يمكن للسيادة أن تمثل للسبب ذاته، لأنها لا يمكن أن تنتدب؛ إنها متمثلة فى جوهرها فى الإرادة العامة والإرادة لا تمثل أبدًا: إنها تكون بنفسها أو تكون شيئًا اخر: ولا يوجد وسط قط».

النتيجة النظرية المترتبة على ذلك هى: «لا يمكن أن يكون نواب الشعب إذن ممثليه، إنهم ليسوا سوى مفوضيه (commissaires) ولا يستطيعون الفصل فى أى شىء بشكل نهائى. أى قانون لا يصدق عليه الشعب شخصيًا باطل، إنه ليس قانونًا». (نسجل هنا بشكل عابر مصدر التعبير الوارد فى هذا النص وهو «مفوض الشعب» وهو الذى سيعود إلى الظهور فى روسيا عام 1917 فى التجربة -قصيرة الأمد والتى

اختفت بعد ذلك- للديموقراطية «المباشرة» وهي: «السوفييتيات» أو «مجالس» العمال والجنود).

يلي ذلك تطبيقٌ تاريخي يستهدف بوضوح استثارة رفات مونتسكيو في قبره (توفي قبل سبعة أعوام) والذي يَكِنُّ له روسو -للأسباب المعروفة- عداءً شديدًا: «يعتقد الشعب الإنجليزي أنه حر. وهو في ذلك واهم جدًا: فهو ليس كذلك سوى في أثناء انتخابه أعضاء البرلمان: فما أن ينتخبوا يصبح الشعب عبدا، إنه لا شيء. وخلال اللحظات القصيرة التي يمارس فيها حريته، استخدامه لها يجعله يستحق بالفعل أن يفقدها».

وكما لو أن التفكير في مونتسكيو قد ذكره أيضًا بإحدى النظريات التي كان هذا الأخير يدافع عنها، يواصل روسو كلامه على الفور: «فكرة ممثلي الشعب فكرة حديثة: وصلتنا عن طريق الحكومة الإقطاعية، أي من تلك الحكومة الظالمة والسخيفة التي تهدر فيها كرامة الجنس البشري وحيث تكون فيها كلمةُ "بشر" هي العار بذاته».

لابد وأن كاهل الفرنجة يتحمل الكثير.

ثم نصل في النهاية إلى أغرب جزء من هذا الفصل الغريب أي خلاصته. لا يراوغ روسو المشكلة، فهو على يقين من أن الديموقراطية «المباشرة» تفترض، لكي تقوم، بعض الشروط الفنية (منها الصغر الشديد نسبيا لأرض الوطن؛ وبالنسبة للمواطنين، حب شديد لـ«الفضيلة» مضاف إليه كثير من الوقت الحر). كما أنه على يقين من

ان هذه الشروط يصعب ان تجتمع فى الدول الحديثة، ولم تقم سوى مرة واحدة فى التاريخ، فى زمن «المدن» الإغريقية - وكان أهلها يتمتعون بوقت الفراغ المطلوب لأشغالهم السياسية لأن الحياة فى «المدينة» كانت تعتمد كلية على عمل الرقيق.

«ماذا ! هل الحرية لا تقوم سوى على الرق ؟ جائز ...» تلك هى الإجابة السهلة التى يعطيها لنا روسو ، ثم يضيف «الطرفان يلتقيان» كما لو ان الرق -إذا أمعنا الفكر جيدًا- فيه بعض الفوائد.

إنها لحظة من الحنين إلى ماض كله أوهام ذهنية.

عدم استقرار كامل.

ثم يدرك روسو أنه تخطى الحدود فيراجع نفسه. «لا أعنى بذلك كله أنه يتعين أن يكون لنا عبيد ولا أن حق الرق شرعى [..] كل ما أسوقه هو تعداد الأسباب التى أدت إلى أن الشعوب الحديثة التى تعتقد أنها حرة لها ممثلون ولماذا لم يكن للشعوب القديمة ممثلون».

علم.

تنفيذى ضد تشريعى .

لا يشكك أحد فى أن المواطن العادى، الذى يخرق قانونا من قوانين بلده يستوجب مثوله أمام السلطة «القضائية» ولا أن هذه الأخيرة

يتعين عليها -إن هى أرادت أن تحكم فى جو من الصفاء والـــهدوء- أن تكون فى منأى عن أى ضغط خارجي - سواء من جانب التشـــريعى أو التنفيذى.

مع ذلك فعندما يصبح المواطن «العادى» غـــير «عـــادى» بنفـــس الدرجة التى كان عليها، عندما يكون مثلا عضوا هامـــا فـــى التنفيـــذى، يظهر احد احتمالين كلاهما فى الضلال سواء.

إما أن يحدث - كما رأينا فى الولايـــات المتحـــدة عـــام ١٩٩٨- أن السلطة القضائية الممثلة فى «وكيل مستقل للنائب العام» غير منزه عـــن الميول الحزبية (الجمهورى كينث ستار) يطارد بكافة الوسائل (بما فيـــها أكثرها إثارة للتساؤلات) أحـــد المـــهتمين (الرئيـــس الديموقراطـــى بـــل كلينتون) عاملا قبل كل شيء على هدم مستقبله السياســـى - عندئـــذ لا تلبث العملية القضائية أن تورط نفسها فى منطـــق ثـــأرى «vendetta» (وهو شيء يؤسف له لأنه كـــان يتعيـــن -فيمـــا يتعلـــق بـــالمضمون- الاقتصاص من الرئيس كلينتون بما أنه كان قد أذنب بتعطيل العدالة.

أو يحدث أن يعمل «المتهم» علنا على الانسحاب من أمام القضـــاء، وأن يحاول التنفيذى بأكمله حمايته من أى ملاحقات بل وإلـــى الضغـــط على القضاة - وهى عملية ليست صعبة ما دامـــوا غـــير منتخبيـــن ولا مختارين بالاقتراع ولا يزال معظم القضاة - فى معظم الديموقراطيـــات- معينين بواسطة السلطة التنفيذية (وقابلين للعزل بواسطتها).

تعتبر تلك الحالة الأخيرة أكثر من سابقتها إثارةً للصدمة سواء على المستوى القضائى أو على المستوى الأخلاقى - وهما تتداخلان جداً هنا فيما بينهما.

لاشك أن أعضاء التنفيذى -موظفين ووزراء- يؤدون عملا صعبا على المستويين *السياسى* (أمام السلطة التشريعية، التى تحدد إن كانت تصرفاتهم تتفق مع التوجيهات التى حددتها) *والجنائى* (أمام السلطة القضائية التى تفصل فى أمورٍ تتعلق بالمواءمة مع القوانين السائدة).

ولكن -وعلى الرغم من كل شيء- فإن تلك المسئولية المزدوجة ليست مفرطة فى شىء، إذ تعتبر النتيجة الحتمية لواقع أن أى عضو من أعضاء التنفيذى، حتى لو لم يكن له سوى جزء متناهى الصغر من السلطة، فهو يظل يمتلك منها أكثر من أى مواطن «عادى» ويتعين عليه إذن أن يكون على استعداد لأن يبرر فى كل لحظة استخدامه لتلك السلطة أمام المواطنين «العاديين» (تعاظم «الواجبات» هنا، ليس إلا مقابل «الامتيازات»).

صحيح أنه يوجد اعتراض كثيرًا ما يدفع به على هذا الاستدلال، إذ يقول المعترض: لو أن أحد الموظفين خرق القانون خلال تأديته لوظيفته فذلك يرجع فى أغلب الأوقات إلى تلقيه أمرا بعمل ذلك - أو لأنه لا يستطيع التفادى من ذلك إن كان يريد تنفيذ الأوامر التى تلقاها، أو باختصار، لأن وضعه الداخلى فى الهياراركيه يؤدى به إلى اختيار واحد.

إن كان مثل هذا الاعتراض قائما على أسس سليمة فسيترتب على ذلك في الواقع العملي أن أي موظف لن يكون أبدًا مذنبًا في شيء ويكفيه للهروب من العدالة (لا من الضمير) أن يختبئ وراء الأوامر العليا. الوزير ذاته -في نهاية الأمر- الذي قد يكون أعطى الأمر المخالف -يستطيع أن يتوارى خلف رئيس الحكومة- وهذا الأخير خلف «أسرار الدولة»، أو «مصلحة الوطن» أو «المصالح العليا للأمة».

لمثل هذه الحجة مصداقية نسبية من وجهة النظر القانونية - على الأقل في حالة لو أننا تمسكنا بالتأويل «الوضعي» بل والـ«صوري» للقانون وللحقوق بشكل عام. يجب أن نسلم أن، من وجهة النظر الضيقة جدًا تلك، ضيقة ولكن مفهومة حتى داخل تلك الحدود المحددة، سيكون من الظلم معاقبة موظف وجد نفسه مضطرًا لمخالفة القانون حتى لا يفقد وظيفته (على حين لن يعاقب الموظف الأعلى درجة الذي أدت توجيهاته إلى أن يسلك مرءوسه الطريق غير الشرعي).

أين يوجد العدل إذن ؟

في هذه الحالة أرى أنها في معاقبة الاثنين: المرءوس لأن تصرفه كان خاطئًا عندما كانت أمامه فرصة (وأخلاقيا، واجب) عدم الطاعة، والرئيس أيضًا لأنه دفع مرءوسه إلى تصرف خاطئ.

هل سيقال إنه من القسوة أو من السهولة الكبيرة أن تعتب على موظف لأنه لم يطع رئيسه. ونحن نعلم أن بعض صور العصيان -في

منطق تلك «الوحوش الباردة» التى هى الدول الحديثة، التى لا ترحم- قد تتبعها عمليات انتقامية خطيرة ؟ قد يكون لاعتبارات من هذا النوع بعض الجوانب المثيرة للاهتمام من وجهة النظر السيكولوجية، إذ هى تفسر لماذا «ينصاع» بعض الموظفين، إلا أنها غير ذات قيمة أخلاقية، ذلك لأنه من الواضح أنه إن كان واقع الرغبة فى تفادى ضرر مادى بعدم الامتناع عن ارتكاب عمل غير قانونى، قد يؤخذ به كظرف تخفيفى لهذا العمل - فلن يوجد أحد ليحترم القوانين.

الجدل الدائر حول هذا الموضوع لا يمكن أن يوضح بأفضل من تلك «القضية» التاريخية المعاصرة وهى القضية التى رفعت ضد موريس بابون فى عام 1997 لمشاركته فى جرائم ضد الإنسانية، ولما كانت الوقائع المعنية تعود إلى فترة الاحتلال الألمانى، فقد دفع صاحب الشأن - الذى كان أمينًا عامًا لمحافظة الجيروند- بأنه لم يكن سوى أحد التروس فى الة الإدارة الفرنسية التى كانت مضطرة بدورها -بسبب الهزيمة- إلى الانصياع لأوامر السلطات الألمانية، ولا يستبعد على العموم أن يكون المحكمون قد وضعوا هذا الاستدلال فى حسابهم بما أنه لم يحكم على بابون فى نهاية الأمر سوى بحكم اعتبره جزء من الرأى العام مخففا جدًا.

إلا أن النقطة الهامة هى أنه حكم على بابون، أى ان محاجته قد رفضت فى موضوعها. يرجع ذلك إلى سبب وجيه: كان فى مقدور بابون -مثلما فعل اخرون- أن يستقيل فى أى وقت من الأوقات (حتى

دون مخاطرة كبيرة) حتى لا يضطر إلى إطاعة أوامر هى فى الوقت ذاته غير قانونية وغير أخلاقية.

أضيف للتدقيق: أعنى بكلمة أمر «غير شرعى» أمرًا غير شرعى «فى ذاته» وهو الأمر بالقبض على يهود من أجل نقلهم إلى معسكر اعتقال. أنا لا آخذ فى الاعتبار هنا واقع ان الأوامر الصادرة لبابون من رؤسائه الهيراركيين (فرنسيين) أو، من السلطات الألمانية مباشرة، كانت فى جميع الأحوال غير شرعية، بما ان الأول كانوا يتبعون حكومة أمر واقع، هى حكومة المارشال بيتان، التى لم تكن تحظى بأى شرعية[5] وأن الألمان كانوا يمارسون ببساطة حق الطرف الأقوى، حتى فى حالة لو أن الأمر الذى تلقاه بابون كان صادرا من رئيس مباشر يمارس سلطاته بصورة شرعية، بل فى إطار «دولة قانون» (احتمال غير واقعى) وكان سيعتبر مذنبًا أيضًا لإطاعته تلك الأوامر.

لا يمكن الادعاء إذن بأن الجدل الذى أثارته قضية موريس بابون لا يؤدى إلى حل.

لهذا الجدال حل، ويرجع هذا لسببين.

5. حكومة المارشال بيتان التي عرفت باسم «الدولة الفرنسية» أو «نظام فيشي». انبثقت من نصوص لبرلمان أعطاه «كافة السلطات». لم يكن الدستور الفرنسي للجمهورية الثالثة يتضمن ما يأذن للبرلمان بمنح «السلطات الكاملة» لأي فرد كان وتحت أي ظرف. عملية النصوص المذكورة لم تقم إذن على أي أساس شرعي.

لأننا أولا وبكل بساطة بصدد نقاش حول تصورين للقانون: تصور «صورى» (الذى يعتبر واقعة إمكانية أن يكون أحد الأشخاص «مجبرا» من شخص آخر على القيام بعمل غير شرعى أمرا حاسما) وتصور أقل تضييقا للأمور (أو قل إنه أكثر قربا من روح القانون عن نصه) يرى أن أحدًا لا يستطيع أن يبرئ نفسه بأن يدعى أنه وقع تحت «ضغوط» خارجية. إلا أن هذين التصورين ليست لهما قيمة متساوية. يفتح التصور الأول الباب على مصراعيه أمام كافة أنواع السوء؛ والثانى - وحده - يمكنه ضمان سيادة القانون. ولذلك يكون من مصلحة القانون إذن تفضيل التصور الثانى على الأول.

ثم، حتى لو أخذنا النقاش الدائر على أنه نقاش بين القانون والأخلاق، فإن مثل هذا النقاش لن ينتهى سوى لصالح الأخلاق. لاشك أن لا السياسة ولا القانون هما مجرد «ملحقات» للأخلاق. إلا أن هذا لا يمنع أن الأخلاق هى المصدر الوحيد الممكن للحق - المصدر الحى الذى يغوص فيه القانونيون كما يقول رونالد دووركن[6] كلما طرحوا الأسئلة على أنفسهم حول الحق وكلما أرادوا تنقيحه أو إكماله أو إن هم اضطروا للفصل بين قاعدتين قانونيتين تبدوان متناقضتين.

لهذا السبب المزدوج لا يصح الاستشهاد بالبنية الهيراركية التى تتشكل منها أى سلطة كحجة تسمح للعاملين فى التنفيذى بالفكاك -عند

---

6. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. fr., Paris, PUF, 1995, p. 58-59.

ارتكاب الخطأ- من يد السلطة القانونية (كما هو الحال أيضًا بالنسبة «للأخطاء في التنفيذ» أو «حالات الإهمال» التي سيتكرر التذرع بها إلى أبد الآبدين، وهي بتعريفها ذاته متضمنة في كل ممارسة إدارية، فهي لا تعتبر -بالنسبة للمسئولين عن جهاز خدمة عامة- ذريعة يمكن أن تسمح لهم بالهروب من اتهام بـ«الإهمال» تحت أي ظرف من الظروف).

لا يوجد ممثل واحد للدولة فوق القانون.

القاعدة ليست جديدة.

إلا أنه من الضروري التذكير بها خاصة وأن «إجرام الدولة» -الإجرام الذي وضع تصوراته ونظمته ونفذته الدولة أو موظفوها- قد اتخذ أبعادًا غير مسبوقة في قرننا هذا، وأنه يظل في كثير من الأحيان دون قصاص وأنه حتى يومنا هذا يوظف -وفي بعض الأحيان على الرغم منهم- مدافعين عنهم يقفون في جانب الذين يجدون أن «القضاة "يزودونها" حبتين»[7].

7. ما أن فرغت من هذا الفصل حتى نشر في بداية 1999 كتاب دانيال بن سعيد: *من هو القاضي: لكي ننتهي من محكمة التاريخ* Daniel Bensaid. *Qui est le juge? Pour en finir avec le tribunal de l'histoire* (Favard)
بصرف النظر عن التقدير الذي أكنه للأعمال السابقة للمؤلف يبدو أن هذا الكتاب ينطلق من أوله حتى آخره من فكرة خاطئة. كلا! الممارسة الحرة للسلطة القضائية لا تستهدف (وليس من آثارها) القضاء على النقاش السياسي الحق: إنه يقع على مستوى آخر بكل تأكيد. إلا أن التعايش بين المستوى «السياسي» والمستوى «الجنائي» هو واقع يتعين قبوله وهو لا يمس قط -بل على العكس- قواعد اللعبة الديموقراطية (ديموقراطية بدون قضاة ليست ديموقراطية) كلا! في النهاية ليست «محكمة التاريخ» *قسما* - أسوأ محكمة ممكنة. ألا تقوم أحكامنا الأكثر عدلا على ماضينا -سواء الفردي أو الجماعي- على أي شيء آخر غير البعد الزمني؟

لو أردنا أن يتوقف هذا الإجرام من التهرب من القصاص بل لو أردنا، بأفضل من ذلك، أن يتوقف تمامًا، فلا يوجد سوى طريق واحد: هو «دولة القانون».

«دولة القانون» ليست شيئًا آخر سوى دولة يعرف كل مواطن فيها أن حريته محمية بالقوانين.

أى، وبقول آخر أيضًا، دولة يكون فيها مبدأ «الفصل بين السلطات» محترمًا بأكبر قدر ممكن من الدقة. حتى لو خاطرنا برؤية القضاة «يزجون بأنفسهم» يوميا «فيما لا يعنيهم» مثلما يقول خصومهم.

ـ 4 ـ

الحرية فى موضع جدل

سمح الفصلان السابقان بأن تكون إحاطتنا ببعض الجوانب الهامة لتصور «الحرية» أكثر دقة.

نحن نطالب، من ناحية، الحكومة الديموقراطية أن تؤمن، مع حرية التعبير (التى تنبع منها الحريات الأساسية السياسية الأخرى) أن يسود كل من التسامح والعلمانية.

ومن ناحية أخرى نطالبها بإقامة «دولة القانون» بأن تحترم هى ذاتها (وجعل الآخرين يحترمون) مبدأ «الفصل بين السلطات» - وهو الضمانة الوحيدة للمواطن فى ألا «يكون مقهوراً» من السلطات العامة.

جميع مناصرى الديموقراطية متفقون على أن أى نظام جدير بهذه التسمية مطالب بأن يلبى هذا المطلب المزدوج.

إلا أن الديموقراطية التى قمت الآن بوضع خطوطها العامة ليس لها مناصرون فقط.

لها خصوم أيضًا. نوعان من الخصوم، حتى نكون مدققين - وهم يتشككون معا - كلّ بطريقته- في الصلة المتميزة التي تؤكد الديموقراطية أنها تربطها بالحرية.

أنوى دراسة اعتراضاتهم في هذا الفصل

مؤدى الاعتراض الأول هو نفى أن تكون الحرية، «في المطلق»، أعلى «القيم» وتستأهل بالتالي الحماية.

والثاني هو نفى أن تكون الديموقراطية أصلح النظم لازدهار «القيمة» المذكورة.

هل الحرية خير ؟

عن أول الاعتراضين.

لنلاحظ أولا أن ذلك الاعتراض يُدفع به في سياقين متباينين تمامًا.

لن أتوقف هنا عند الطريقة التي يعترض بها معتنقو «الفاشية» أو «الأصوليون» من كافة الأديان، على الحرية، فالواقع أن هؤلاء وأولئك لا يستهدفون سوى إقامة دكتاتورية (علمانية أو دينية ثيوقراطية). إلا أنه من الصعوبة بمكان إقامة نقاش مع مؤيدى الدكتاتورية لأن اقتناعاتهم الأساسية غير قابلة للفهم من أى شخص يود التمتع بأقل قدر من الحرية في حياته اليومية. نلمس هنا مسألة متنامية الأبعاد عبر عنها بوضوح

ريتشارد رورتي[1]، وهي لا تخرج عن كونها مسألة حدود العقلانية: لا توجد للأسف حجة «متعالية» تسمح بالإثبات النهائي لماذا تُفَضَّل الديموقراطية على عكسها. خياراتنا في الغرب واضحة: ومع ذلك لا توجد «ديالكتيكية» واحدة -مهما كانت دقيقة- تستطيع أن تمكننا من فرضها على الذين -سواء الفاشيستيين أو الأصوليين- لا يشاركوننا معتقداتنا الأساسية.

ومع ذلك يستطيع الاعتراض ذاته الموجه إلى الحرية هذه المرة أن يتخذ صياغة أكثر جدارة بالاحترام. هذه الصياغة، التي تقبل فتح باب المناقشات، هي التي نعثر عليها في الفلسفة الإغريقية في صورتين متباينتين: صورة راديكالية عند أفلاطون، وأخرى أكثر اعتدالا لدى أرسطو.

1. بالنسبة لرورتي تفوق الديموقراطية «يثبت» بذاته ولا يمكن إثباته بطريقة «أكثر وضوحا» من أي «استدلال» سياسي. هذا ما شرحه في نص يرجع إلى 1984 بعنوان «أولوية الديموقراطية على الفلسفة» والذي استعاده ريتشارد رورتي في:

Richard Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth (Philosophical Papers, t. I)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; trad. fr., *Objectivisme, Relativisme et Vérité*, Paris, PUF, 1994

عاد رورتي مرة أخرى إلى هذا الموضوع ذي الاتجاه «البراجماتي» في:

Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America (Cambridge, Havard University Press, 1988, p. 30)

في هذا الكتاب يستوحي رورتي من ديوي قوله: إن أهم فضائل الديموقراطية هو في نفس الوقت «أنها تتسبب في مقدار أقل من الآلام عن أي نظام آخر» وإن هذا الاعتقاد غير قابل للاستنتاج من أي مقدمة معتقدة أكثر «يقينا» منها.

قد يبدو مدهشا أن نعرف أن لا أفلاطون ولا أرسطو ولا أستاذهما المشترك سقراط -هؤلاء المؤسسون للتراث الفلسفى الغربى- كانوا من مناصرى الديموقراطية. إلا أن الأدهش هو أن ثلاثتهم نددوا بالأخطار التى قد يتعرض لها المجتمع السياسى من الإفراط فى الحرية، وهو ما تؤدى إليه الديموقراطية - علما بأن الديموقراطيات الإغريقية (الوحيدة التى كانوا على علم بها) كانت أبعد من أن تكون قائمة على الحرية، ولا هى حتى جعلت من الحرية أولى «القيم» بالنسبة لها.

لنتذكر أن كلمة «ديموقراطية» ظهرت فى النصوص الإغريقية فى القرن الخامس قبل الميلاد، للتدليل على نموذج من الحكومة «الشعبية» لم يكن مطبقا حينذاك سوى فى بعض «المدن» (*polis*) كانت تشكل دولة مستقلة، لا تتضمن سوى عدد محدود من السكان، متجمعين فوق مساحة محدودة من الأرض.

كانت المدينة الإغريقية تستطيع إذن أن تمارس صورة من الديموقراطية «المباشرة» وكان «المواطنون» الذين كانوا يُدْعَوْن كثيرًا للاجتماع فى مكان عام واحد (*agora*)، يناقشون معا أمورا ذات اهتمام عام، ثم يلجؤون للتصويت لإصدار القوانين أو لاتخاذ القرارات التى تؤثر فى مستقبلهم المشترك. مبدأ التصويت هو مبدأ المساواة الحسابية: المواطن يساوى صوتًا، والواقع هو إذا كانت هناك «قيمة» أساسية واحدة فى المدينة الديموقراطية، فهى المساواة فى الحقوق السياسية (*isonomia*) بالنسبة للرجال «الأحرار». أما بالنسبة للقوانين والقرارات،

فتطبيقها مناط به بموظفين يعتبرون مسئولين أمام جمعية المواطنين وكانوا يختارون فى العادة بالقرعة. وكان تكليفهم قصير المدة: من بضعة شهور إلى يوم واحد. كانت تؤدى لعبة الاحتمالات إذن إلى أن كل مواطن كانت أمامه فرص كبيرة لتأدية وظيفة تنفيذية أو قضائية مرة واحدة على الأقل فى حياته.

هذا النظام الذى قد يبدو للوهلة الأولى مناسباً للديموقراطية ليس «ليبراليا» على الرغم من ذلك، لثلاثة أسباب.

السبب الأول: لم يفكر الإغريق -مثلهم مثل كافة شعوب العصور القديمة- فى فصل السياسة عن الدين. كانت كل مدينة موضوعة تحت رعاية الهة معينة، وكل مواطن كان عليه تبجيل الهة مدينته. يكفينا مثل واحد للتذكير بسلطان هذه العقيدة: هو مثل سقراط. أعلن فى عام 399 قبل الميلاد عن إدانة سقراط ثم حكم عليه (بسبب رفضه أن يقترح بذاته العقوبة التى يفضل تطبيقها عليه) بالإعدام لأسباب سياسية ودينية لا يمكن فصلها عن بعضها. واقع الأمر هو أن المحكمة الشعبية التى تولت النظر فى قضيته (على أساس شكاوى قدمت ضده) أخذت عليه أنه «يفسد الشبان» - أى أنه يحثهم على التحول عن الهة المدينة وعن القواعد الأخلاقية التى حددها التراث.

حاول سقراط كثيرا -فى دفاعه عن نفسه- إثبات أنه مثالى فى تدينه - دون جدوى إذ أنه لم يفلح فى إقناع قضاته بذلك. فقد اعتبر حثه

للشبان على التفكير بذاتهم بدلا من الانصياع للأفكار الموروثة، خرقًا للعقيدة التى كانت ترى أنه يتعين عدم مناقشة الموروثات المدنية ولا الآلهة التى كانت قائمة عليها ؛ فهو بانتقاده لديموقراطية أثينا قد انتقد الدين الذى تقوم على أساسه وإذا كان تاريخ الفلسفة قد دأب-منذ أفلاطون- على القول بأن سقراط كان على حق، إلا أنه يتعين التسليم بأن هذا الأخير قد أذنب بالفعل بارتكاب جريمة عظمى طبقا لما تنص عليه قوانين أثينا، أى أن الهامش الذى كانت تتركه الديموقراطيات الإغريقية لحرية التعبير كان محدودا للغاية بالمقارنة بـ«معاييرنا» الحالية -على الأقل-.

السبب الثانى: كانت المعايير المحددة لصفة «المواطن» هى أيضًا تقييدية للغاية. فبالنسبة لأثينا، على سبيل المثال، كان على الفرد الذى يمكنه أن يصبح مواطنًا أن يكون ذكرًا، ولُد «حرًا» من أبوين أثينيين؛ وبالتالى توجد ثلاث فئات من الجنس البشرى لا يمكنها أبدًا أن تشارك فى المواطنة، وهى: النساء والأجانب والعبيد.

لا يُعَد إقصاء *المرأة* من ساحة العمل العام سمة يختص بها اليونان ولا حتى الحضارات القديمة. بل هو نوع من الأفكار المسبقة التى ستستمر قائمة لفترة طويلة، بما أن حق التصويت لن يمنح للنساء فى معظم الديموقراطيات الغربية سوى بعد الحرب العالمية الثانية وأنه أبعد من أن يكون مقبولاً بشكل عام خارج الغرب.

إقصاء *الأجانب* يعود هو الآخر إلى فكر مسبق واسع الانتشار. إلا أنه يتعين علينا أن نسجل أن الأجانب المقيمين فى أثينا كان يعترف لهم -بدلا من وضعية سياسية أو مدنية ما- بوضع اجتماعى هو أبعد من أن يكون تافها، بما أنه كان يسمح لهم بممارسة مهنتهم: أى وظيفة الـ«météque» وهو تعبير لم يكن يتضمن فى معناه أى شبهة تحقير.

إما عن إقصاء *العبيد* فهو أسوأ الفئات الثلاث بما أن الرقيق كانوا، على الرغم من وجود إجراءات لعتقهم، مجردين ليس فقط من أى نوع من الحقوق بل من صفة الكيان البشرى ذاتها، إذ كان استمرار الديموقراطية معتمدًا على ذلك. إذ كيف يمكن للرجال «الأحرار» أن يجدوا عمليًا الوقت المطلوب للمشاركة فى الاجتماعات العامة، لو لم توجد تلك اليد العاملة القابلة للتشكيل والتسخير كيفما يراد لها؛ ومن أين لهم أن يجدوا الوسائل المالية الضرورية لممارسة بعض المهام الرسمية؟ لا غرو إذن، فى مثل تلك الظروف، أن نجد أرسطو قد اضطر أن يكرس للرق الصفحات الأولى من كتابه «سياسات» (الكتابI، b 1253- 1255 b). استهدفت تلك الصفحات -قبل كل شىء- تفنيد وجهة النظر (التى شاعت فيما يبدو فى القرن الرابع قبل الميلاد) القائلة إن الرق ليس قدرا «طبيعيًا» (*phusei*) كما كان يعتقد حتى ذلك الوقت.

لم تكن الديموقراطية «المباشرة» كما كان يمارسها الإغريق ممكنة، لأن السكان كانوا قليلى العدد ويحتلون فى تجمعهم مساحة محدودة من الأرض فقط، وإنما هى كذلك أيضًا (كما رأى روسو بوضوح) لأن

المواطنين كانوا معفيين تماما من هَمّ كسب قوت يومهم وأن كلمةُ العمل كانت محملة فى المجموع بمعنى تحقيرى ولأن اليد العاملة «بدون مقابل» كانت متوافرة وهى التى يوكل به إليها بقدر كبير من عدم المبالاة، خاصة وأن اليد العاملة فى المدن الإغريقية كانت من أصول أجنبية مما كان يدعم الأسباب الدافعة لإقصائها من أى مشاركة فى الشئون العامة، بل من تصور «البشرية» ذاته.

مجمل الأمر إذن هو ان الديموقراطية اليونانية هى أبعد من أن تكون ديموقراطية «للجميع» بل هى «أوليجاركية» أو حكم القلة وهى لا تسمح «لنخبة» صغيرة من التمتع بالحرية إلا لأنها تقوم على القمع اللامحدود لعدد أكبر بكثير من البشر.

وأخيرا: *السبب الثالث*: لما لم يكن موظفو التنفيذى مزودين فى المدن الإغريقية - فيما عدا بعض الاستثناءات- سوى بقدر صغير للغاية من السلطة - فقد كانوا فى قبضة التشريعى بالكامل. تسبب هذا الغياب للفصل الحقيقى بين السلطتين فى وجود خطر دائم، هو خطر أن يمارس «حزب» الأغلبية فى مجلس الشعب نوعا من «الديكتاتورية» على المدينة.

وبناء عليه فمن الممكن ببساطة تلخيص الديموقراطية اليونانية فى تاريخ صراع جماعات لا ينتهى بين حزب «أرستقراطى» وحزب

«شعبى»، حول السلطة المطلقة. لنتوقف مع ذلك هنا -دون أن ندخل فى التفاصيل الخاصة بتلك السلطة المطلقة- أمام واقع كانت له آثار قوية سواء بالنسبة لتاريخ الفلسفة أو بالنسبة للديموقراطية، وهو واقع أن لا سقراط ولا أفلاطون ولا أرسطو أدى أى دور فى الجانب «الشعبى».

لاشك أن «الحزب» الأرستقراطى فى أثينا لم يخطط أبدا، للانقلاب على الديموقراطية. كانت لمثل هذه الحركة الهدامة آثار خطيرة - كما أثبت ذلك الحكم على سقراط بالموت لمجرد الاشتباه فى أنه أبطن أفكارا من ذلك النوع. «الحزب» الأرستقراطى مجبر على قبول قانون المدينة إلا أنه حدد لنفسه هدفاً هو التفادى من أن تتحول «الديموقراطية» إلى «ديماجوجية» أى منع القطاع الأكثر «فقرا» أو الأكثر «شعبية» بين المواطنين من ان تكون له اليد الطولى على ذلك المجلس.

موضوع اللعبة هنا يدخل فى نطاق «الانشقاق»: «انشقاق» بين ما يُسمى بالـ«شعب» من جهة و«العامة» من جهة أخرى. فى ذلك الوقت أيضًا كان حكم الشعب بالشعب شيئاً يصعب على الأرستقراطية التسليم به. أما حكم الشعب بـ«العامة» فقد كان غير محتمل على الإطلاق.

أى وبكلمات أخرى كان قطاع صغير من جماعة المواطنين الأثينيين يعمل على إبعاد أغلبية هذه الجماعة عن الحكم إذ أن ذلك القطاع الصغير كان يرى تلك الأغلبية أدنى من الناحية الاجتماعية وغير كفء من الناحية الفكرية. كان أفلاطون منتميا لهذا القطاع الصغير. ولذلك فإن الإدانة الأفلاطونية للديموقراطية تعود فى جوهرها إلى هذا

الوضع الفكرى الذى كان عليه أفلاطون - وهى «أكثر الإدانات قسوة» على الإطلاق لهذا النوع من الأنظمة حسبما يقول ليوستراوس[2].

ماذا يقول أفلاطون ؟ إن عيب الديموقراطية الأول يأتى -كما أشار إلى ذلك سقراط- من أن القرارات تؤخذ فيها على أساس معيار صورى (أغلبية الأصوات) وليس على أساس الكفاءة أو المعرفة. يترتب على ذلك أن فكرة «عادل» و«غير عادل» وأيضًا فكرة «الخير» و«الشر» أفرغت من مضامينها بالكامل. وبما أن سلوك المواطنين لا يخضع فيها لأى قاعدة فإن «حرية» كل فرد تتدهور لتتحول بسرعة إلى «تسيُّب». وإن مثل هذا الوضع يؤدى على الفور إلى خطر وقوع «الفوضى»، وهى مُخاطرة لا تستطيع المدنية الفكاك منها سوى باللجوء إلى «الاستبداد» أى إلى أسوأ صورة يمكن تصورها للحكم. (الجمهورية، الكتاب III، 555 b - 562 b).

ترياق مثل هذا الانحراف موجود. يرى أفلاطون أنه يكمن فى اختيار مقابل على الناحية العكسية تماما التى تقوم عليها الديموقراطية: أى اختيار عدم ائتمان الحكم إلا على الذين «يعرفون» «المدينة الفاضلة» التى تصفها الفصول من IV إلى VII من كتاب *الجمهورية* مقسمة إلى ثلاث طبقات مرتبة فوق بعضها بكل دقة. عند القاعدة توجد الطبقة

2. Leo Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (1959), trad. fr., Paris, PUF, 1992, p. 40.

الأكثر تعداداً طبقة «العمال» – التى يتعين إقصاؤها من أى مشاركة فى الشئون العامة. تقف على مستوى أعلى طبقة أقل عددا هى طبقة «المحاربين» المكلفة بالدفاع عن المدينة. وعند القمة توجد الطبقة الأقل عدداً من «الفلاسفة - الملوك».

المناداة بان تكون الكفاءة هى المعيار الأوحد للمقدرة على الحكم يعنى فى واقع الأمر أن الفلاسفة يصبحون الحكام بما أن الفلسفة هى صورة المعرفة العُليا تلك التى تجمع المعارف جميعًا. الأرستقراطية التى يحلم بها أفلاطون هى إذن أرستقراطية المعرفة أو كما نطلق عليها اليوم «الخبرة». ولذا نستطيع أن نعتبرها دون مغالاة السلف الأول لكافة الصور الحديثة للتكنوقراطية.

بالنسبة لأرسطو (علما بأنه ليس أرستقراطياً ولا أثينيًا) فنقده للديموقراطية يقوم على فكرة قريبة جدًا من سقراط وأفلاطون. الديموقراطية خطيرة لأنها تسمح لأغلبية الشعب أن تهيمن؛ ولكن بما أن أغلبية الشعب علمها قليل، فهى مدفوعة بالطبع لمسايرة أدنأ الغرائز. فيما عدا ذلك النقد فالحالة التى عليها النص الذى نعرفه تحت عنوان *سياسات* من فجوات وبسبب استحالة قراءته فى عدة أماكن - تجعل من الصعب تأويل فكرة أرسطو تأويلا سليما.

يبدو أن أرسطو يميز ثلاث صور «مستقيمة» للحكم أو للدستور (*politeia*): الملكية والأرستقراطية وما يسميه مرة أخرى بوليتيا

politeia وهو التعبير الذى ترجم عندئذ بـ«الجمهورية» أو بـ«الحكومة الدستورية» - وثلاثة أشكال «فاسدة» التى هى «انحرافات» للثلاثة الأول وهى: الاستبداد وحكم القلة (الأوليجاركية) والديموقراطية (سياسات، كتاب III، 1279 a).

مازال المعلقون يتناقشون حول مسألة إن نعرف أن كان يفضل الأرستقراطية أو «الحكومة الدستورية». إلا أن الفرق بينهما بسيط للغاية وذلك لأنه إذا كانت تلك هى «حكومة الأفاضل» (أى الأكثر «فضيلة» أو -وهو الشىء نفسه - الأكثر «علما» فإن الأخرى لا تبعد كثيرًا عنها بما أنه يبدو أننا بصدد صورة من الحكم تخلط بين بعض سمات الأوليجاركية (حكومة «الأغنياء») مع بعض سمات الديموقراطية (حكومة «الفقراء») أو باختصار «يخفف» من الأولى بواسطة الأخرى وذلك بالتحديد حتى يتفادى من السقوط فى عيوب الأولى والأخرى.

من الناحية التاريخية تقوم الديموقراطية اليونانية، إذن، على *المساواة* (بين حقوق الرجال «الأحرار») أكثر من قيامها على فكرة *الحرية* (فى المطلق). ولكن تسمح -بضمانها المساواة بين المواطنين بـ«سيادة الأغلبية». ولكن يرى كل من سقراط وأفلاطون أن تلك السيادة تؤدى فوراً إلى استبدادية الفرد، على حين يعتبرها أرسطو استبدادية «الجماهير»- وهو يرى أنها ليست بأفضل منها.

منذ ذلك الحين ويطارد شبح حكمٍ مزدوجٍ مسبق الفلسفة الغربية.

فمن جهة تتسبب الديموقراطية حتميا فى «إسراف» للحرية يقترب بها من الفسق.

ومن جهة أخرى لا يتسبب هذا «الإسراف» فى النهاية إلا فى تدمير الديموقراطية - أو استبدالها بصورة سياسية أخرى أكثر مقتا.

هل نود التفادى من الوصول إلى مثل تلك النتائج المتطرفة ؟

لا يوجد فى هذه الحالة حل آخر غير الاستغناء عن الفكرة التى تقول إن الحرية هى «الخير» الأثير - بل عن الفكرة التى تقول إنها «خير» أصلا.

يعطى سقراط وأفلاطون وأرسطو المثل. ولا يبتعد كثيرًا أحد أقرب تلاميذهم لهم، ليو ستراوس، من السير على خطاهم؛ ذلك لأنه على الرغم من أن ستراوس ليبرالى (بالمعنى الكلاسيكى للكلمة) وحتى إن اضطر -ليهرب من اضطهاد النازيين- إلى اللجوء إلى الولايات المتحدة، فإن النظرة التى يلقيها على ديموقراطية «الجماهير» هى نظرة «شخص محافظ» يعتبر أن الحرية هى فى نهاية الأمر أقل أهمية من «الفضيلة» و«المعرفة» و«الامتياز» عمومًا. وبقول اخر ليس ستراوس من الذين يرون أن الفلسفة السياسية الإغريقية قد تم «تخطيها» أو تم «دحضها»[3].

3 نفس المصدر ص 40-44.

ومع ذلك لا يمكن أن نطالب معاصرينا بالعودة دون أى صوره من صور النقاش، إلى الفكرة الإغريقية عن «الامتياز».

لنفترض أن الحرية ليست فى جميع الأحوال «الخير» الأعلى وأنه قد يفضل عنها فى بعض الأحوال «أخيار» أخرى.

إلا أنها تظل «خيرًا». خيرٌ لسنا مستعدين للاستغناء عنه دون شروط.

لا يعتبر النقد السقراطى للديموقراطية إذن من غير أساس. فلأن قاعدة الأغلبية لا تعطى أى أهمية لـ«الكفاءة» فهى أبعد من أن تكون قاعدة مثلى. والتاريخ زاخر بأمثلة لمواقف أخطأت فيها الأغلبية تمامًا لأنها رفضت الاستماع لـ«هؤلاء الذين يعرفون»، بالإضافة إلى الواقع المتمثل فى أن قطاعا من المجتمع يستطيع أن يفرض، معتمدًا على الواقع البسيط الذى هو حصوله على الأغلبية، على الاخرين، ليس فقط هذا القرار السياسى المشكوك فيه أو ذاك وإنما أيضًا هذا التصور الأخلاقى الخاص أو ذاك. يشكل هذا الواقع -فى حد ذاته- سببا وجيها فى التخوف من «استبداد الأغلبية» الذى تحمله فى طياتها كافة الديموقراطيات (سواء المباشرة أو غير المباشرة) وهو ما استشعره تمامًا عبر التاريخ مفكرون مختلفون مثل أفلاطون وكانط وتوكفيل[4].

4. مصدر تعبير «استبداد الأغلبية» هو بالتأكيد الفصل السابع التسع من الجزء الثانى من كتاب توكفيل عن *الديموقراطية فى أمريكا*. وفى الفصل 2 من الجزء الأول من الكتاب ذاته يوجد أيضا سخف خطر أن ترى أغلبية تشكلت ديموقراطيا تمنح قوة القانون لتصوراتها الخاصة عن الأخلاق. هذا هو ما قامت به بعض المستوطنين فى أمريكا (يذكر توكفيل بالتشكيل القانون الذى اعتمدته مستعمرة كونيكتيكت عام 1650، وهو القانون الذى يعاقب (هنا أيضا !) الزنا كجريمة وكان يدين أيضا تدخين التمباك)

ومع ذلك فلم يجد أحدٌ منذ خمسة وعشرين قرنا - قاعدة أبسط ولا أكثر فاعلية وأقل تعرضا للتشكيك ومعتمدة على شكل واسع، مثل قاعدة الأغلبية تلك التى تسمح لمجموعة من الأفراد أن يتفقوا حول قرار ما، ولا نظامًا أفضل من الديموقراطية لحماية الحرية - ذلك «الخير» المرغوب جدًا حتى لو لم يكن هو «الخير» الوحيد أو الأوحد المرغوب فيه.

يترتب على ذلك أن النقد السقراطى، الذى يعكس حقيقة زمانه وطريقة للتفكير وليا مع الزمن، فهو فقد الكثير بالطبع - إن لم يكن صلته الدقيقة بالواقع فقد فقد على الأقل جزءًا كبيرًا من واقع المعاصرة.

هل الحرية الصورية تظل حرية ؟

نصل الآن إلى الاعتراض الثانى الذى يواجهه مؤيدو الديمقراطية، والذى يؤكد أنه نابع مما تؤكده التجربة: هو الذى يرى أنه لا توجد ديمقراطية *واحدة* تسمح فعلا بانتصار الحرية.

هو إقرار يمكن أن يأخذ عدة صور، من الصورة «الضعيفة» إلى الصورة «القوية». الصورة الضعيفة: لا توجد ديمقراطية واحدة (بكل أسف) كاملة (ولكن يمكن تحسينها جميعًا). الصورة القوية: تقوم كل ديمقراطية على كذبة (ولا يمكن تحسين أى منها).

الصورة الأولى من صور الاعتراض تعبر عن تفاهة لا تقبل النقد ولكنها لا تبرهن على شىء.

الصورة الأخرى، على العكس، هى حقيقةٌ مقلقة.

هذه الأخيرة هى التى نجدها مثلا عند خصوم الديمقراطية المعاصرين الذين هم مارتن هايدجر وميشيل فوكو (وهما فيلسوفان أقل تناقضا فيما بينهما عما يعتقده البعض).

لا أعود هنا إلى هايدجر: فالتزامه بالفكر الوطنى-الاشتراكى يكفى لتفسير السبب فى أنه لم يتردد فى مماثلة أمريكا بالاتحاد السوفييتى، بين الديموقراطية والستالينية «من وجهة النظر الميتافيزيقية» (أى ضد أى تفكير سليم).

إلا أن الذى يثير حيرة أكبر هو تعاطف فوكو مع بعض التيارات المتفرعة من الحركة الفوضوية التى لم تتردد هى أيضًا فى بداية السبعينيات فى مقارنة فرنسا بأسوأ الأنظمة «الاستبدادية» (أو فى اتخاذ مواقف «إنكارية» فى المناسبات).

من المستحيل ألا نستشف من نصوص تلك الفترة -الكره الذى كان فوكو يكنه فى ذلك الزمن للديمقراطية عمومًا. ما هى حججه ؟ يمكن تلخيصها فى بعض الجمل: الديمقراطية نظام يقوم على احترام القانون، نظام «قانونى» وبالتالى «شكلى» تحت ذريعة منح حقوق متماثلة لكافة المواطنين وهو يحجب عن طريق النفاق واقع أن هؤلاء المواطنين هم فى الواقع أبعد من أن يكونوا أحرارًا أو متساوين (ولن يكونوا أبدًا).

سواء فى الديموقراطيات أو فى الأنظمة الأخرى، يوجد الأغنياء والفقراء، الأقوياء والضعفاء، المسيطرون والمسيطر عليهم. الديمقراطية «البورجوازية» هى فقط أكثر إثارة للمقت من الأنظمة الأخرى بمقدار ما هى النظام الوحيد الذى يقوم -بدلا من الاعتراف بواقع الأشياء هذا- بإنكاره أو بالادعاء أنه ليس مهما.

من هنا ينبع ذلك الاتهام الذى يظهر على السطح فى أولى المحاضرات التى ألقاها فى الكولاج دو فرانس وهو الاتهام الذى يصيغه فوكو صراحة فى عام 1978 فى محاضرة ألقاها فى طوكيو: «الفاشية والستالينية لم تكونا -فى نقاط عديدة- سوى امتداد لسلسلة من الأليات التى كانت موجودة أصلا فى النظم الاجتماعية والسياسية فى الغرب[5]. أعاد هذا الاتهام فى عام 1982 (قبل وفاته بسنتين). ففى نص شارك به مع نصوص أخرى لآخرين وضمت فى كتاب جماعى نشر فى الولايات المتحدة، كرر الفيلسوف قوله إن أحد الأسباب وراء اهتمامه الكبير بالفاشية والستالينية على المستوى النظرى هو أنه «على الرغم من تفردهما التاريخى» فإن هاتين الصورتين من صور السلطة هما أبعد من أن تكونا «جديدتين تمامًا» بل إنهما ببساطة »استخدمتا ووسعتا من اليات موجودة فى معظم المجتمعات الأخرى. باختصار أنها اكتفت بشكل عام بإعادة استخدام «أفكار وإجراءات عقليتنا السياسية» - الضمير «نا» عائد هنا على ديموقراطيتنا[6].

5. Michel Foucault. *Dits et Ecrits*, Paris. Gallimard. 1994. t. III. p. 535.

6. *Ibid.*, t. IV. p. 224.

عاد الفيلسوف جورجيو أجامبن في الكتاب الأول من أحد آخر مؤلفاته: *هومو ساسار*، *Homo Sacer* (1995) للحديث عن هذا الجانب المحير في فكر فوكو، واجتهد في تبريره بطريقتين متكاملتين: من وجهة النظر النظرية ومن وجهة النظر التاريخية.

فمن جهة لم تتوقف مختلف النظريات الغربية الخاصة بالسلطة السياسية منذ أرسطو على تعريفها بواسطة علاقاتها التفضيلية مع «الحياة العارية» بالمعنى البيولوجي للكلمة - إما بأنها سلطة «اجعله يعيش» أو كسلطة «اجعله يموت» (أو الاثنان معا). من هنا تكون أي سياسة غربية ما أسماه فوكو «بيوبوليتيك» «biopolitique» أو «سياسة حياة»؛ ولكن إذا كانت الـ«بيوبوليتيك» بعدًا مشتركا بين الديموقراطيات والنظم «الاستبدادية» فلا يوجد بالتالي أي فرق في طبيعتهما يفصل الاثنين عن بعضهما، إذ يكتفي الأواخر بالدفع بما تفعله الأوائل إلى «الذروة». في الختام يقول أجامبان: «التصنيفات السياسية التقليدية (يمين ويسار، ليبرالية وديكتاتورية، خاص وعام) تفتقد الوضوح وإمكانية فهمها ما أن تصبح الحياة العارية مرجعها الأساسي وتدخل عندئذ في نطاق من اللامبالاة[7]». تأكيد كالمطرقة، يتساوى في إشكالياته مع النظرية التي تقول إن كارل لوويت (تلميذ هايدجر) هو أول من لاحظ (في نص خصصه للحديث عن كارل شميت) هذا «التسييس للحياة»

• 7. Giorgio Agamben, *Homo Sacer I: le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 132.

المتمثل فى «تلك العلاقة الغريبة من التقارب الشديد الذى يجمع الديموقراطية والاستبدادية»[8].

من جهة أخرى وعلى مستوى تاريخى محض، يثير أجامبن فى عدة أماكن من كتابه موضوع السهولة التى تحولت فيها الديموقراطيات، فى هذا القرن (العشرين)، إلى دول ديكتاتورية (والعكس صحيح). ويشير أيضًا إلى واقع أن الأولى مارست على نحو شائع ما اصطلح على نسبة إلى الأخرى - وفى كثير من الأحيان معها. فعلى سبيل المثال فإن معسكرات الاعتقال الأولى لم تنشأ فى زمن الرايخ الثالث وإنما أقامتها جمهورية فيمار (1923)، والتجارب الطبية - المميتة فى كثير من الأحيان أجريت على السجناء فى الولايات المتحدة منذ 1928، وأن عددًا من الدول الديمقراطية لا تزال تعطى نفسها سلطات مفرطة مثل سلطة اختراق أسرار الاتصالات التليفونية الشخصية وتحديد المعايير القانونية للوفاة البيولوجية - أو الحبس التحكمى للأجانب الذين يريدون الاعتراف بهم كلاجئين فى «مناطق انتظار» تشبه «المعسكرات» (أى فى أماكن تعلق فيها كل شرعية).

لن نشكك فى حقيقة تلك الوقائع، فلا يوجد من يجهل بالفعل حدوث رقابة وتعذيب فى الديموقراطيات كما يحدث ذلك فى الدول «الاستبدادية». ولكن يمكن أن نعترض على أجامبن أن ذلك لا يبرهن على شيء: ذلك لأنه إن حدثت رقابة أو تعذيب فى إحدى

8. *Ibid.*, p. 130.

الديموقراطيات فهو يحدث على الرغم من الديموقراطية وبانتهاك لمبادئها الأساسية- على حين أن النظم «الاستبدادية» بحق هى التى لا تعتبر فيها الرقابة والتعذيب مخالفتين للقانون.

إلا أن هذه ليست المشكلة الحقيقية. إنها موجودة فى غير هذا أى فى واقع أكثر وضوحاً ولا يقبل أى جدل ويكفى التعامل معه بجدية للهروب بصعوبة من نتائج أجامبن وفوكو ألا وهو واقع أن كل الشعوب تمزقها فروق عدم المساواة فى الثراء فى المكانة الاجتماعية والسلطة وأن كل حياة داخل المجتمع تشبه فى نهاية الأمر «حربا للجميع ضد الجميع» - وأنه يصعب تصور كيف أن الديموقراطية تستطيع أن تكون النظام الوحيد الذى لا «يخفى حربا اجتماعية» من ذلك النوع.

فوكو يصيغ هذا الواقع الصريح فى عدة أماكن من أعماله وخاصة فى محاضراته المسماة «يتعين الدفاع عن المجتمع» - التى ألقاها فى الكولاج دو فرانس عام 1976.

هذه المحاضرات التى لم تنشر سوى مؤخراً (1997) تبدأ بهذا الإعلان الذى يقول إنه يتعين قلب مقولة كلوزفتس[9] الشهيرة والتأكيد على أن «السياسة هى الحرب المستمرة بوسائل أخرى[10]».

9. Carl von Clausewitz, *De la guerre* (1832-1834), trad. fr., Paris, Ed. de Minuit, 1955, p. 28.

10. Michel Foucault, *«Il faut défendre la société»*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 16.

لننتقل إلى الدرس الذى ألقاه فى 21 يناير 1976 والذى يقدم فيه فوكو الأسباب التى تدعوه إلى استخدام تصور «الحرب» كـ«أداة تحليل» لعلاقات السلطة. ويفسر ذلك بأن علاقة السلطة عادة ما تكون فى مضمونها علاقة «صراع حتى الموت». وأنه يتعين «إدراك وإعادة اكتشاف نوع من الحرب البدائية والمستمرة» تحت الدولة (حتى الدولة الديمقراطية) وتحت قوانينها وسلامها. مبدأ إمكانية فهم الشأن السياسى لا يمكن البحث عنه فى أى مكان آخر غير ذلك المخضب «بدماء وطين المعارك» - قاصدًا بذلك -بطبيعة الحال- معارك تاريخية حقيقية: «يولد القانون من معارك حقيقية، [...] من مجازر [...] لها تواريخ وأبطال ارتكبت أعمال بشعة؛ يولد القانون من مدن أحرقت وأراض اجتيحت. يولد القانون مع هؤلاء الأبرياء المشهورين الذين يلفظون أنفاسهم الأخيرة مع طلوع شمس يوم جديد. إننا جميعًا فى حرب ضد بعضنا البعض، و«لا يوجد فاعل محايد»، وأخيرًا فهذه الحرب هى أبعد من أن تكون «منتهية» ويضيف فوكو: «المعارك الحاسمة مازالت يُعَدُّ لها». «المعركة الحاسمة ذاتها- يتعين علينا الانتصار فيها ..[11]».

نخطئ لو أننا قللنا من أهمية مثل هذه التصريحات أو لو أننا اعتبرناها ضرباً من المباهاة «اليسارية».

لاشك أن «خطاب الحرب» هذا يعتبر جزءًا لا يتجزأ من اللغة «الثورية» المميزة، إلا أنه لا ينتمى إليها ولا هو خطاب ابتدعته اللغة تلك.

11. *Ibid.*, p. 40-44

إنه على العكس خطاب قديم للغاية، خطاب يُعْزِى فوكو ذاته أبوتـــه -الذى يبدو أنه لم يعرف لومار دى بـــالج- إلـــى بولانفيلييـــه، المُنظِّـــر الرجعى جدا لـــ«حرب الأجناس»، الكتاب الذى التقينا به فـــى الفصـــل السابق - إلا أن صياغته الأكثر بلاغةً توجد عند أحد «الورثة» بعيـــدى النسب (إن صح القول) لبولانفيلييه، والذى لا يحب فوكو، ذكره وبالـــها من مفارقة - وهو: كارل ماركس.

ذلك لأننا نعرف أن فوكو يؤكد بإصرار فى كل المناسبات ويحـــدد أنه ليس ماركسيا.

وهو فى الواقع غير ماركسى بمقدار ما أنـــه لا يعـــير أى اعتبـــار لـــ«المادية التاريخية» وأنه يهزأ من التفسيرات التاريخية التـــى تجعـــل الاقتصاد يؤدى دورا حاسمًا فى «نهاية الأمر».

ومع ذلك فلندقق فى الأمر. كان فوكو قد بلغ العشـــرين فـــى عـــام 1946 عندما كان الحزب الشيوعى الفرنسى، «حزب من أعدمـــوا رميـــا بالرصاص» فى أثناء المقاومة، تتحدد فيه وحده، كافة أنـــواع الشـــرعية الثورية. وقد انضم إلى هذا الحزب من 1950 إلى 1953. وقد ظل بعـــد هذا التاريخ الصديق الحميم لأحد أساتذته القدامى فى المدرسة التعليميـــة العليا، الفيلسوف الماركسى: لويس التوسار.

إلا أن التوستار -وإن كان قد غير كثيرا من طريقتنـــا فـــي قـــراءة ماركس- لم يقترب قط من العقيدة الأساسية (التي عرضت للمرة الأولـــى

في *مانيفستو الحزب الشيوعى*) التى ترى أن كل مجتمع يتشكل نظامه حول «صراع الطبقات» -والذى يتعين بالضرورة على الدولة ألا تقف فيه موقف الحَكَم- وعليها أن تكون فاعلة وملتزمة.

وعندما يعالج التوسار، فى مقال نشر عام 1970[12]، مسألة «أجهزة الدولة» تلك، التي هي الإدارة الحكومية والعدل والجيش فهو لا يسير فقط على خطى ماركسى آخر: الإيطالى أنطونيو جرامسكى، بل يعتمد بالفعل ويعلن انتماءه لتصور الدولة عند ماركس، وهو التصور الذي بلوره، ابتداءً من *المانيفستو* الذي ظهر عام 1848 وكتاب *18 بروميار ولويس بونابارت* (1852) فى أعماله هو: الدولة هى الأداة التي تقيم بها الطبقة «المسيطرة» سيطرتها ذاتها -أى وبقول اخر- الأدلة التى تعطى شكلاً سياسياً للاستغلال الاقتصادي الذى تُخضع به الطبقة «المسيطر عليها».

من جهة أخرى، لا شك أن فوكو، وإن كان غير عادل إزاء ماركس، على حق عندما يذكر قول بولانفيلييه، وهو لا يُقدم على ذلك صدفة.

ذلك لأن ماركس ذاته أقر (فى خطاب لإنجلز بتاريخ 27 يوليو 1854) ما يدين به تصوره لـ«صراع الطبقات» لنظرية «حرب

12. «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat», article de 1970 repris dans Louis Althusser, *Positions*, Paris, Ed. Sociales, 1976, p. 79-137.

الأجناس» التى نشرها المؤرخان «البورجوازيان» تييرى وجيزو، اللـذان أخذا بدورهما النظرية المذكورة عن بولانفيلييه. هذا من جهة.. .

ومن جهة أخرى فإن الأخير ليس سوى أكثر المنظرين تعصبا لـ«الرجعية النبولية» -وهى الحركة التى كان من حظها أن تعد بين صفوف مؤيديها فى النصف الأول من القرن الثامن عشر- فيلسوفا صلدا آخر وهو مونتسكيو.

لكن إذا لم يكن ماركس قد بدا مهتماً ببولانفيلييه أكثر من اهتمامه بمونتسكيو، فهناك، في المقابل، ماركسي كتب عن مونتسكيو دراسة ممتازة قرأها فوكو.

هذا الماركسي هو ألتوسار.

ألا يمكن تجنب الحرب ؟

يظل كتاب: مونتسكيو، *السياسة والتاريخ* الذي ظهر عام 1959 - على الرغم من قصره وشكله شبه المدرسي، أحد النصوص الأكثر تحفيزاً للفكر فى مجال الفلسفة السياسية فى النصف الأخير من القرن (العشرين).

يذكرنا ألتوسار بدايةً أنه إذا لم يكن مونتسكيو هو أول من فكر فى طرح مشروع تأسيس «علم» للسياسة والتاريخ، فهو بالفعل أول من ولج من أجل ذلك الطريق السليم.

ذلك الذى يقوم على «تجاهل» الأخلاق والدين بالطبع - مثلما فعل قبله آخرون (مثل ماكيافيللي وهوبز وسبينوزا).

ولكن على وجه الخصوص ذلك الطريق «الثوري» الذى يقوم على استبعاد نظريات «الحق الطبيعى» و«العقد الاجتماعى» وهى النظريات المنبثقة من سؤال («ما هى أصول المجتمع ؟») لا أساس لوجوده أصلاً وببساطة.

الواقع أنه ليس من الأمور الممكنة أن يعيش الإنسان خارج المجتمع. المجتمع يسبق ذاته: إنه «كان فى الأصل موجودا -دائماً» وبالتالى فإن المسألة الحقيقية ليست مسألة مولده ولكنها مسألة طريقة عمله- يعنى القوانين الموضوعية بل والـ«بنيوية» التى يقوم عليها عمله هذا. «مونتسكيو، الذى يرفض عن حق أن يحكم على ما هو كائن بواسطة ما يجب أن يكون، [...] يريد فقط أن يسبغ الضرورة الحقيقية للتاريخ على شكل قانونه بأن يستخرج هذا القانون من مختلف الوقائع وتنوعاتها»[13].

لنذهب إلى ما هو أبعد. من بين تلك «القوانين» الموضوعية التى تحدد توجهات «قوانيننا» السياسية (يتعين علينا هنا أن نميز بين المعنيين

13. Louis Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1959, p. 21.

لكلمة «قانون») يوجد توجه -سبق أن أشرنا إليه- موجود فى كل صفحة ووراء كل تحليل من تحليلات كتاب *روح القوانيـــن*: ليـــس أى مجتمـــع سياسى سوى منظومة من «قوى» تتصارع دائماً فيما بينها.

ولأن مونتسكيو رجل قانون فهو يعلم تماماً أن القـــانون يمكنـــه أن يكون -وهو في يد الدولة- أداة سلطان هائلة. ولأنه مشترك هـــو نفســـه بصفته من أنصار «رد فعل النبلاء» فى صراعات تستهدف سلطة الدولـة فهو يعلم أيضاً أن سلطة الدولة كثيراً ما تستخدم كأداة تفرض بها بعـــض القوى الاجتماعية سيطرتها على قوى أخرى؛ وهل يوجد تفســـير اخـــر غير ذلك لإشادته بالدستور الإنجليزى فى الفصـــل6 مـــن الكتـــاب XI وتأكيده على ضرورة «الفصل بين السلطات» ؟

يقدم لنا إذن ألتوسار، صورة بورتريه لمونتسكيو تلقى الضوء علـــى الأمور بطريقة خاصة جداً: إنه رجل شديد الرجعية جداً بســـبب أفكـــاره المسبقة ولكنه، وإن ظل مثبتا نظره على ماض أسطورى، فقد فتـــح دون أن يدرى طرق المستقبل. يتعين علينا ألا نتوهم أشياء عن هـــذا المفكـــر «المتناقض» جدا، إذ يقول التوسار: «لأنه كان يدافع عن قضيـــة *نظـــام ولّى*، أن جعل من نفسه خصماً لنظام قائم *قام اخرون بتخطيه*»[14].

وباختصار فإذا كان مونتسكيو في القرن الذى عاش فيه أهم خصـوم نظريات «العقد الاجتماعى» فذلك لأن تلـــك النظريـــات -ذات الاتجـــاه

14 *Ibid.*, p. 115.

«البورجوازى»- تنتهى منطقيا إلى الاعتراف بالمساواة فى الحقوق بين البشر: وهى نتيجة غير مقبولة لهذا النبيل من إقطاعية دولابراد. ولكن وفى الوقت ذاته كان مونتسكيو -بسبب رفضه للنظريات المذكورة- أفضل من كان فى استطاعته صياغة هذه النظرية والتى أخذها عنه ماركس وفوكو: عالم السياسة ليس هو عالم الحق «الخالص». السياسة هى أولاً الحرب. *الحرب المستمرة بوسائل أخرى.*

لنكن منصفين: إذا كان مونتسكيو الذى يعود إليه الفضل وحده (أو أحد من يعود إليه الفضل، مع هيوم) فى التعامل الجاد مع هذه الفكرة فهو ليس الوحيد الذى صاغها، إذ نجدها بدون مشقة عند واحد على الأقل من أسلافه. ليس هوبز بطبيعة الحال - بما أن هذا الأخير، الذى يعتبر مُنظِّر «العقد»، يستبعد حالة الحرب فى حالة الطبيعة، خارج الحالة الاجتماعية. ولكننا نجدها عند فيلسوف من فلورنسا من عصر النهضة الذى لا يعتبر هو أيضاً من مفكرى «العقد» قد قابل نفس الصعوبة فى أن تعترف به العهود التالية، وأعنى بذلك هنا ماكيافيللى.

ماكيافيللى -الذى كان مونتسكيو يقول عنه على الرغم من ذلك -وهو الضنين عادة فى التعبير عن الإعجاب - إنه «رجل عظيم» (عن *روح القوانين*، الكتاب VI، الفصل 5)- ماكيافيللى لم يكن فقط أول من قام فى عهد النهضة بسحب التفكير السياسى من قبضة الأخلاق والدين

التى كانت تقبع فيها منذ الإغريق («جرأة» يعاتبه ستراوس عليها بحدة ضمن أشياء أخرى).

إنما هو الأول على وجه الخصوص الذى حاول التفكير فى السياسة على أنها علاقة قوى - أو على أنها مجموعة علاقات قوى فى تحرك دائم، دون بداية أو نهاية.

تلك الفكرة التى كانت لا تزال جديدة فى الفترة التى ألف فيها كتابه *الأمير* (والذى نشر عام 1532 أى بعد خمس سنوات من وفاته، وإن كان قد حرر فى 1513) أوحتها إليه فى الوقت ذاته رؤية الحروب اللانهائية -سواء الأهلية منها أو الأجنبية- التى لم تكف عن اجتياح بلاده -إيطاليا- وفلسفة أكثر شمولاً للتاريخ ترتكز قبل كل شيء على كتابات تيت-ليف (ذلك لأنه إن وجد التقاء بين فكر ماكيافيللى وفكر منظر الحرب توسيديدوس فلا يوجد ما يثبت أن ماكيافيللى قرأ ما كتبه توسيديدوس).

الفلسفة التى نحن بصددها، وهى ملخصة فى الفصل 25 من *الأمير* (المعنون «كم للحظ من سلطان فى الأمور الإنسانية وكيف يمكن مقاومته») تتلخص فى الجعل من «عدم الاستقرار» علامة مميزة عامة من علامات تاريخ البشرية. ولكن إذا كانت جميع أعمالنا تقع ضحية للزمن، وإذا كان مرور الزمن، وهو أبعد من أن يتوالى فى اتجاه واضح، يبدو كما لو أنه يستجيب لأهواء غير متوقعة لحظ، هو «امرأة»

فإن ذلك لا يعنى أنه يتعين ترك الحقل التـــاريخى أو السياســى فريســة للعماء.

فمن جهة يصعب توقع أعمال الرجل أيضاً مـــادام يمتلــك حريــة الاختيار، ومسموح له بالتالى طبع سير الأحداث ببصمته مـــادام يمتلــك *الفضيلة virtù* المطلوبة (السمة الخاصة بــالرجل *vir*، «الرجولــة») أى وباختصار مادام يجرؤ على مواجهة الحظ، أو على «مقاومته».

ومن جهة أخرى، لا يكتفى المرء بأن يترك للضرورة التعيسة فــى أن يعمل بالصدفة. فهو يستطيع أن يتكئ -اخذاً العــبرة مــن التجربــة التاريخية- على القوانين التى تحكم هذه الأخيرة ليوجـــه اســتراتيجيته الخاصة بأكثر الطرق الممكنة فاعلية. السياسة ليست سوى معركــة إذن، أو إن أردنا، ليست سوى حرب. إلا أن هذه الحرب تعتبر «فنـــاً» مــن الفنون، وأول ما يتعين على من يصبو إلى دخول العمل السياسى هــو أن يتعلم قواعد هذا الفن. أى أن يتعلم -ما يمكن وضعه فى جملة واحـــدة- فن إيجاد أفضل وسائل العمل ملاءمة، للوصول للهدف الذى يبتغيه. هــذا هو على العموم الهدف التعليمى *للأمير* - وهذا الكتاب ليس له هدف اخر سوى إعطاء النصيحة لرجل طموح الذى من مصلحته أن يمعـــن فيــها التفكير، إن هو أراد أن ينقذ إيطاليا من الغزاة الذين يتسببون فى خرابها.

لندع جانباً المغالطات العديدة التى ارتكبها الزمن التالي مع بعــض الاستثناءات (سبينوزا وهيجل) فى حق «ماكيافيللية» ماكيافيللى. فهو لــم يقل فى أى نص له أنه يتعين على رجل الدولــة أن يتجــاهل الأخــلاق

بانتظام أو أن يهزأ بها. كل ما قاله هو أن الأخلاق والسياسة ليستا الشيء ذاته (وكان ذلك كافيا لإثارة حفيظة ستراوس).

الأخلاق والسياسة لهما علاقة بالفعل. إلا أن الأولى تتعلق بأفعالنا الخاصة، والأخرى بأعمالنا العامة. ولكن إذا كان من الممكن، في المجال الخاص، أن نسمح لأنفسنا بأن نستهدف «الامتياز» بذاته وفي حد ذاته، ففي مجال الشأن العام يتعين على كافة أفعالنا أن تأخذ في اعتبارها أفعال الآخرين، وأن تتكيف معها -أو على العكس من ذلك- أن تجبرها على التكيف. ليس إذن للحقيقة والعدل معنى مطلق في السياسة. ليس لهما سوى معنى نسبي - مرتبطِ بالـ«ظروف» في لحظة تاريخية معينة.

هذا لا يقتضي أن يدير الأمير ظهره للأخلاق؛ بل على العكس من ذلك قد يكون من الأفيد له في بعض الظروف أن يناصر وجهة النظر الأخلاقية. يتعين على الأمير ببساطة أن يكون في استطاعته أن يحدد دون أن يخطئ (وهذه هي المشكلة بعينها) ما هي الظروف التي يتعين عليه فيها أن يكون أخلاقيا وما هي تلك التي يجب عليه أن لا يكون فيها كذلك، لأن المشكلة التي لها الأولوية بالنسبة للأمير -بعد الاستيلاء على السلطة- هي البقاء في السلطة. ولكن لا يمكن البقاء في السلطة بالحظ أو بالصدفة، إذ لا يمكن البقاء فيها إلا بشرط اختيار الاستراتيجية المناسبة، إلا بشرط -وبكلمات مختلفة- أن تعرف جيداً القوانين «الموضوعية» للسياسة.

من السهل أن نميز هنا كيف أن وجهة النظر «البراجماتية» لماكيافيللى تمهد لوجهة نظر مونتسكيو، وبعد ذلك لوجهة نظر ماركس.

دون أن ينكر ماكيافيللى أهمية الأخلاق ولا هو ينكر بصورة عامة أهمية الأيديولوجيات (لأنه يعرف تماماً أنه إذا كان الرجال يتقاتلون من أجل السلطة فذلك ليس دائماً من أجل المكسب المادى وإنما يحدث أحياناً أنهم يفعلون ذلك من أجل مناصرة أفكارهم) فهو يضع كأساس لأى تفكير فى العمل السياسى البديهية التى تقول إنه *لا يمكن عمل أى شىء إذا لم نحصل أولاً على السلطة*. السلطة لا تمنح أبداً وإنما تؤخذ دائماً غلابا.

تترتب على هذه البدهية بالتالي نتيجتان.

نتيجة منهجية أولاً: الاقتراب الوحيد الجاد فى السياسة هو الذى «يذهب مباشرة إلى الحقيقة الفعلية للأمر» (*andare dritto a la verità effetuale della cosa*) فيما وراء التمثلات الخيالية أو السرية التى يقوم بها الرجال (*الأمير*، الفصل 15). هو باختصار اقتراب من الموضوع يرفض أن يتأثر بالخطب والأساطير و«الأيديولوجيات» وهو لا يرجع أبداً -على سبيل المثال- إلى فكرة «الحق الطبيعى» التى ستصاغ بواسطتها فى القرن التالى أولى نظريات «العقد الاجتماعى».

ثم نتيجة تأويلية: أفضل طريقة لتأويل موقف معين - فى السياسة - هى عن طريق تفسيره بشروط علاقات القوى. وبالتالى بشروط النضال والعراك والصراع أو الحرب. إن أفضل التحليلات تظل دائماً تلك التى

تجعلنا نتساءل بشكل ملموس: فى هذه اللحظة من يصارع من ؟ من هو الحليف ومن هو خصم من ؟ وما هى الأشياء التى يُتصارع عليها ؟

ما تدين به نظرية الدولة عند ماركس، ومونتسكيو أيضاً، لتلك البديهية الماكيافيللية، وإلى النتائج المترتبة عليها، واضح ولا يتطلب التأكيد عليه أى عناء.

ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس: هل نكون متجاوزين إذا اعتبرنا أن هؤلاء المفكرين الثلاثة (الآخران كانا من أشد مناهضى «العقد الاجتماعى» والديموقراطية «البرجوازية») يمثلون عبر أزمنة مختلفة - نفس الرؤية «المادية» للسياسة والتاريخ ؟

لا أعتقد ذلك.

خاصة وإن حدث وتبقى ظل شك يخيم على ذلك، فسرعان ما سيتبدد أمام من راجع ذاكرته وعرف أن فيلسوفا ماركسيا مثل التوسار لم يكن قارئا لمونتسكيو وحده ولكنه كان - مثل أستاذه جرامسكى- قارئا لماكيافيللى أيضا.

الواقع أن ألتوسار قد خصص لماكيافيللى العديد من حلقاته الدراسية التى قام عليها بانتظام فى مدرسة التعليم العليا (École normale

supérieure). أكثر النصوص اكتمالاً لتلك المحاضرات يعود إلى العام الدراسي 1971-1972؛ ولما كان ألتوسار ينوى إخراج ذلك النص في كتاب، قام بتنقيحه في السنتين 1975-1976، ثم قرر في النهاية صرف النظر عن مشروعه هذا.

من نحو مائة وثلاثين صفحة منشورة لتلك المحاضرات ليست أكثرها جذبا للاهتمام تلك التي تعطي تأويل التوسار «اليساري» (على نهج جرامسكي)، لكتاب *الأمير* (هذا الكتاب الذي ينحاز بوضوح، إلى جانب الشعب في نضاله ضد «الكبار») وإنما الأهم هو تحليل الطريقة التي استطاع علم حقيقي «موضوعي» وبقول اخر مادي، أن يتشكل، ابتداءً من ماكيافيللي وانتهاء بماركس ومروراً بمونتسكيو واسبينوزا أيضاً الذي كان هو بالمثل من المعجبين بماكيافيللي.

تلخيصاً للقراءة التي يفترحها ألتوسار نقول إن ماكيافيللي - بالنسبة للفلاسفة الذين جاءوا بعده - لا يعدو كونه، في المجموع، سوى نقطة انطلاق. أما سبينوزا ومونتسكيو وماركس، مع آخرين «قاموا، إما بتعديل مسار عمله أو مواصلته أو تحويله تحويلاً كاملاً[15]». ترجع إحدى «محدوديات» الفكر الماكيافيللي على وجه الخصوص إلى واقع أن هذا الفكر لا يركز اهتمامه على استخلاص مجموعة «القوانين» العامة التي تسيِّر الأمور الإنسانية، بقدر ما يتركز على طرح «مسألة سياسية

15. Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. II, 1995, p. 48.

ملموسة» (كيف يمكن إنقاذ إيطاليا ؟) داخل سياق تاريخي خاص (بداية القرن السادس عشر)[16]. ذلك هو أحد الأسباب التى يعود إليها ما يبدو أحياناً أنه صعوبة فى إدراك هذا الفكر الذى كان يعنى عناية خاصة بحقيقة خاصة، ليست نسقية سوى بالقدر اليسير.

إلا أن الفضل فى القيام بالخطوط الأولى على طريق «العلم» يعود بدون أدنى جدال إلى ماكيافيللى.

لولاه لما كان مونتسكيو ولا ماركس.

لدرجة أن ألتوسار ختم درسه بأن أعلن مع شيء من التنسق أنه يرى أن المفكر الفلورنسى (ماكيافيللى) هو «أعظم فيلسوف سادى فى التاريخ»[17]، وأضاف إلى هذا التفخيم محاضرة ألقاها التوسار علم ١٩٧٧، إذ تسامت بماكيافيللى دافعةً به إلى مرتبة «أعظم "فيلسوف" فى التاريخ كله» دون أى استثناء[18].

عظيم هو بالفعل ماكيافيللى وسيظل كذلك: لا بسبب حجم «النتائج» النظرية المترتبة على ما قاله وإنما بصورة أعمق، لجسارة وخصوبة عمله التأسيسى.

•

---

16. *Ibid.*, p. 57.

17. *Ibid.*, p. 161.

18. نشرت هذه المحاضرة تحت عنوان «وحدانية ماكيافيللى» فى كتاب وحدانية ماكيافيللى (ونصوص أخرى) للويس ألتوسار. وهى الطبعة التى قدم لها إيف سانتو مار. باريس، PUF، 1998.

ماكيافيللى: أبو الفلسفة السياسية الحديثة! شتراوس نفسه الذى هـــو ألد أعدائه، لم يكن ليشكك فى هذا التشريف[19].

لا يبقى أمامنا سوى استخلاص دروس هذا التشريف.

إن كان يتعين على أى اقتراب «مدقق» مـــن السياســة أن يكــون «مادياً» وإن لم يكن ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس مخطئين فلا منـــاص إذن من التسليم بأن الدول القائمة التى تمخضت عن العنــــف، وهـــى لا تدوم إلا بالعنف - وباختصار «الحرب» هى العامل «السوىّ» لكل حيـــاة فى المجتمع (دون الوقوع بطبيعة الحال فى إلغازات تعمـــل علــــى أن تجعل من هذه الحرب «حرب أجنـــاس»، أو علـــى حصـــر «صـــراع الطبقات» فى صراع بين *طبقتين* فقط).

وإذا نحن أخذنا بهذه الأطروحة الماديـــة، فيتعيـــن علينـــا أيضـــاً، بالترابط المنطقى، أن نتقبل ما يترتب عليها.

فيتعين علينا من جهة الإقـــرار بـــأن أى مجتمـــع ديموقراطـــى لا يستطيع أكثر من غيره أن يُفلت من العنف: حتى لو نجحت الديموقراطيـــة فى نقل الحرب إلى لغة الحـــق وفـــى حصرهـــا بواســـطة الإجـــراءات

19 وأود مع ذلك أن أذكر كاريس وجيرار بوسكيه لأنهما ذكرانى بوجود نص فيصلى هندى عنوانه أرثاشاسترا لـــ كوتيليا طرح منذ بداية القرن الثالث قبل الميلاد أسس رؤية «واقعية» للسياسة مشابهة لتلك التى سيأخذ بها ماكيافيللى بعد ذلك بألف وخمسمائة عام.

«الشرعية» أو «القضائية» (كما يمكن أن يحدث - كما سنرى فيما بعد- للإجراءات «التعاقدية») فهى لا تستطيع مع ذلك القضاء عليها.

ويتعين علينا من جهة أخرى التسليم بأن الاعتراض الذى كنا بصدد دراسته لا ينعدم له أساس.

لا شك أن الديموقراطية تسمح بأن تضمن *بعضاً* من الحرية، *لبعض* الناس على الأقل. إلا أنها لا تضمن بأى حال من الأحوال حرية *كاملة* للجميع، مادامت لا تستطيع أن تضع حدا *لكافة* صور العنف المنتشر بين الناس، وبالتالى قد لا تكون النظام الأكثر مواتاة للحرية «بصورة عامة».

هل نستخلص من ذلك أنها ليست أفضل نظام ممكن ؟

كلا. ولكن لو هى كذلك فلا بُدّ أن ذلك يرجع إلى سبب اخر.

وهذا السبب الاخر بدأنا نستشفه منذ بداية هذا الفصل.

سبق أن قلت أن «الحرية» «خير» - ولكنها ليست «الخير» المرغوب فيه الأوحد.

نلاحظ الآن أن لدى معظم البشر أسباباً وجيهة لأن يودوا التحرر من صور العنف المتعددة التى لا يزالون يبتلون بها، فى الأماكن ذاتها التى تبدو فيها وعلى الرغم من ذلك «حرياتهم» الأساسية مضمونة. نلاحظ - بتعبير اخر- أنهم يصبون إلى أن تسود فى المدينة درجة مما

يسميه الفلاسفة منذ أفلاطون: «العدل»، وباختصار فإن «العدل» هو أيضاً «خير» مرغوب فيه - بل لعله مرغوب فيه أكثر من «الحرية».

الخلاصة تفرض نفسها: إذا لم يكن من الخطأ القول بأن الديموقراطية هى، حالياً، أقل الأنظمة القابلة للتطبيق سوءًا، فإنما يرجع ذلك إلى أنها ما زالت على الرغم من كل شىء -ومن أنها ليست كاملة- نموذجا للنظام الوحيد الذى يعمل على إقامة «العدل» دون التفريط فى «الحرية».

— 5 —

فرضية العقد

ما أن يدخل البحث عن «العدل» فى منافسة مع الدفاع عن «الحرية» إلا وينقسم مناصرو الديموقراطية إلى فريقين.

أولهما: إذ يرفض ادعاءات «العدالة»، يجعل من الاهتمام بالحرية المهم الوحيد، وهذا الجانب يتماثل فيه مع الأسرة «الليبرالية» بالمعنى «الكلاسيكى» أو الأوروبى للكلمة، وهذه الأسرة (التى تضم من بين أجدادها، جون لوك وأدم سميث وجيريمى بنثام وبنجامان كونستان وألكسيس دو توكفيل وجون ستوارت مل) فى تمسكها قبل كل شىء بالحريات السياسية والاقتصادية وبالـ«دعه يفعل، دعه يمر»، قد جمعت فى صفوفها عبر السنوات الخمسين الأخيرة مفكرين متباينين مثل كارل بوبر وريمون أرون وفرانسوا فوريه وبيير مانان ومارسال جوشيه مروراً بفوكوياما ونقاد رولز (روبرت نوتزيك) من «مؤيدى مبادئ الحرية» (*libertarian*).

في المقابل يعتبر الجانب الآخر أن الدفاع عن الحرية لا معنى له إذا لم يواكبه مطلب العدالة. وهو الجانب الذى تتجمع فيه الأسرة «الليبرالية» بالمعنى الأمريكي للكلمة الذى له صبغة «أكثر يسارية» من التي تحيط بالكلمة نفسها في أوروبا - وهي الأسرة التى نلتقي فيها بـ رولز ذاته. وببعض منتقديه «الاجتماعيين» (*communitarian*) مثل شارلز تايلور ومايكل ساندل و«الولزيين» المستقلين (رونالد دووركن ومايكل والزر) - وأيضاً النيو-براجماتي ريتشارد رورتي وكذلك فلاسفة متباينين لا ينتمون للتيارين «الليبراليين» بمعنى الكلمة مثل يورجن هابرماس أو جاك ديريدا.

ما هي الحجج التي يستطيع ثاني الفريقين تقديمها دعماً لتصوره للديموقراطية (والتي أرى أنها الوحيدة الجديرة بالدفاع عنها)؟

تكمن الحجة الأساسية فيما أتصور في الاعتراف بواقع أن كافة مجتمعاتنا، بما في ذلك تلك التى تدعى أنها ديموقراطية، تمزقها أشكال كثيرة ومتنوعة من عدم المساواة - وهي حالات من عدم المساواة يعيشها أغلب البشر على أنها صور من العنف.

عدم مساواة في الأوضاع/ من يكون - أو لا يكون- عضواً في «مجتمع سياسي» ما ؟ ثم هل توجد طريقة واحدة للعضوية فيه أم توجد طرق عدة - كل منها تتناسب مع مخصصات مختلفة من الامتيازات والحقوق والواجبات ؟

عدم مساواة فى *المقام*: من يؤثر فى مـــن ؟ ألا تســتطيع الســمعة الممتازة فى مجال ما أن تساعد الذى يتمتع بها على اغتصـــاب وضــع مهيمن فى قطاعات أخرى ؟

عدم مساواة فى *الثروة*: ألا يشكل التنوع فى الظروف الاجتماعيـــة/ الاقتصادية - أو، فى قول اخر، ألا يشكل الكسر «المضـــاعف» الــذى يفصل بيــن الأغنيــاء والفقــراء، ثــم بيــن هــؤلاء و«المرفوضيـــن» و«المستبعدين» العائق الأساسى فى سبيل تحقيق حرية لا تعتــبر مجــرد حرية «صورية» بالنسبة للمستبعدين والفقراء ؟

عدم مساواة فى *السلطة* فـــى النهايـــة: ألا يميــل رجـــال الدولـــة والمسئولون السياسيون مـــن كافـــة الأنـــواع والموظفـــون فـــى الالـــة البيروقراطية أو الإدارية إلى الارتقاء فوق المجتمـــع، لمجـــرد أن هـــذا الأخير قد كلفهم -حتى ولو بصورة مؤقتة- بـــإدارة الشـــئون العامـــة أو جزء منها ؟

وألا تنزع كل تلك الاختلالات فى المساواة -الخطـــيرة فـــى حـــد ذاتها- ومهما كانت مجهوداتنا، إلى أن تصبح وراثية وعلى أن تتوالد بـــل وعلى أن تتضخم من جيل إلى اخر؟ وباختصـــار أليســت المجتمعـــات الغربية، فى نهاية الأمر، وهى التى تدعى أنها فردانية وتؤكد أنها تمنـــح كافة الفرص للفرد على أساس جدارتـــه وحدهـــا، ســـوى مجتمعـــات طبقيـــة ؟

إذا ما سلمنا بهذه الوقائع، يبقى علينـــا أن نتذكـر مبـدأ بسـيطاً: التفاوتات التى أحصيناها لتونا ليست حتمية فى حد ذاتها، بل يتعيـــن أن تكون مكافحتها ممكنة.

وحتى لو أننا سلمنا بأن اختفاءها الكامل والنهائى لا يمكن أن يشـكل سوى مثل أعلى بعيد المنال ويقع عند أفق نهايةٍ غير متوقعـــة للتـاريخ، فسيظل من المتعين على الديموقراطية، التى تهتم بإقامة عدالة فاعلــة، أن تكون قادرةً على ردها أو على الأقل على الحد منها.

هل الديموقراطية هى النظام الذى يستهدف دائماً تحقيق عدالة أكـثر والذى يستهدف فى الوقت ذاته حماية الحرية -معطيا- حسب كل حالـة- الأولوية لهذه أو تلك ؟

إنها أطروحة يمكن الدفاع عنها.

ولكن يمكن عمل ذلك بطرق متعددة، وخاصة أنها قديمة وأن كـــل حقبة من الزمن أولتها حسب اهتماماتها الخاصة.

المدينة: واقع طبيعى أم اصطناعى ؟

التفكير فى «العدالة» على أنها قلب الديموقراطية يعنى التفكير فـــى تصورى فى «المساواة» و«التعاقد» معا فى تزامن واحد. فك التعقيـــدات التى تعترى شبكة العلاقات التى تربط بين هذه التصورات الثلاثة ليـــس بالأمر الهين، وهذا فى حد ذاته يعتبر، لو طلب ذلك، دليلاً عن علاقتـــهما

الحميمة. لنبدأ بمشاهدة بسيطة: شخصان A و B، متشكلان «فى ذاتيـــن» مستقلتين يعتبران العلاقة بينهما «عادلة» لو كانت -وإذا كانت فقط- هذه العلاقة «متساوية». إنها فى حقيقة الأمر مسألة «قســـمة» أو «توزيـــع»: «العدالة» تشترط عند تقسيم «ملكية» ما تقســـيطها أو توزيعـــها بشـــكل يسمح لكل من A و B أن يحصل كل منهما على حصة متســـاوية. أى أن المساواة هى وسيلة تأمين العدالة، والعدالة هى الوســـيلة المؤديـــة إلـــى استمرارية المساواة.

علاوة على ذلك يفترض الطرفان مسبقا إعـــداد «عقـــود» بينـــهما. الواقع هو أن المساواة هى ما يتمخض عن عقد أبرم بيـــن A و B. ففـــى حالة اتفاقهما على توقيع مثل هذا العقد بحرية وباتفاق متبادل فـــإن A و B يكونان قد فعلا ذلك بهدف إقامة علاقة متبادلة بينهما، يجد فيها كل منـــهما فائدة متساوية. وتعد العدالة الشىء الذى من أجله أو الذى بســـببه توقـــع العقود مادام A و B وبمجرد واقع توقيعهما عليها قد تعهدا بعدم المطالبـــة بعد الآن بأكثر من النصيب المحدد لهما طبقاً للعقد.

وبالتالى فإن الفكرة القائلة بأنه يتعين على المجتمع الذى يصبو إلـــى أن يعم العدل والمساواة -وبالتالى الديموقراطية- فى أرجائـــه، أن يقـــوم على عقد، ليست بالفكرة الجديدة.

ومع ذلك فهى ليست فكرة «بيّنة» بقدر ما إنـــها تفـــترض مســـبقاً بدورها فرضية سابقة عليها: وهى فكرة سمة «اصطناعيـــة» أى «غـــير طبيعية» للمجتمع السياسى.

هى فرضية لم يتوقف الهجوم عليها منذ الإغريق حتى يومنا هذا من وجهات نظر متباينة جداً.

إنها عودة إلى جدال قديم.

إذا سألنا -فى البداية- العالم القديم، سنلاحظ على الفور أن التعارض بين *nomos* و *phusis*، بين «القانون» (الابتكار البشرى) و «الطبيعة» («معطى» جوهرى، ليس الإنسان سوى جزء منه) يقع فى قلب مجابهات عنيفة بين مختلف تيارات الفكر اليونانى.

جعل السفسطائيون من هذا التعارض -ولعلهم هم الذين اخترعوه أصلاً- أحد مأثوراتهم المتكررة *leitmotive*، إذ أن المجتمع السياسى بالنسبة لهم هو أبعد ما يكون واقعاً طبيعياً وليس سوى شىء اصطناعى؛ ليس أى قانون سوى «اتفاقية». ويعتبر السفسطائيون بالفعل بهذا المعنى رواد نظرية العقد الاجتماعى. ولكنهم (بمقدار ما نستطيع -بعد عمل شاق- أن نعيد اراءهم إلى الوجود بناء على الأجزاء المتناثرة من المستندات التى وصلتنا منهم) يختلفون حول المعنى الذى يتعين إضفاؤه على تلك القسمة بين «الطبيعة» و «التصنع».

يرى بروتاجوراس الإبدارى على سبيل المثال أنه على الإنسان أن «يقيس كل شىء» وأن يؤكد سيطرته على الطبيعة بأن يسن قوانين قادرة على نشر العدل فى المدينة. ومن ناحيته أكد هيبياس الاليسى على

نسبية تلك القوانين ذاتها (كنتيجة لأصلها التعاقدى). أما انتيفونس فهو يذهب إلى أبعد من ذلك حيث يؤكد أنه لا يوجد ما يستدعى اللوم إذا ما تم خرق العقود الاجتماعية بشرط أن ينجح المرء فى عمل ذلك دون أن يراه أحد. ومن ناحيته يحتج كاليكلاس (وهو الشخصية التى أخرجها أفلاطون في محاورة *جورجياس*) بقوة ضد العوائق التى يفرضها أى *nomos* على «رغبة القوة» التى تراود الأكثر «قوة» – أى الأفراد الذين يتعين عليهم قيادة المجتمع بما أنهم «الأفضل» «بالطبيعة» (*phusei*).

وفى المقابل يعارض أفلاطون وأرسطو دون هوادة الأطروحات السافسطائية، إذ يعتقد كلاهما، مثلما كان الحال بالنسبة لأستاذهما سقراط، أن الفرد إذا ما فصل عن مدينته لم يعد إنساناً: وهو الاعتقاد الذي يجعل من المواطن نتيجة من نتائج المدينة - ولا يجعل من المدينة نتيجة لـ«معاهدة» عقدها المواطنون فيما بينهم.

فى مستهل محاورة *السياسى*[1] يماثل الفن «الملكى» أى فن المشرع أو رجل الدولة، فن «الراعى»، علماً بأنه ينتهى، مع سياق النص، إلى تأييد تعريف مختلف (أن الفن «الملكى» يشبه فن «النساج»)، ومع ذلك فلا يبدو أن أفلاطون يفرق فى مجمل أعماله (وهو ما لامه عليه أرسطو) بين سلطان الراعي على قطيعة وسلطة «رب العائلة» على ذويه والسلطة السياسية بالمعنى الكامل. أى لا يوجد فى المحصلة النهائية فرق بين المدينة و«الأسرة» الكبيرة.

---

1. تعد *السياسى* ثانى ثلاث محاورات أفلاطون المخصصة للسياسة: بين *الجمهورية* و*القوانين*.

أما بالنسبة لأرسطو ذاته فهو إن كان قد امتنع عـــن الخلــط بيــن المدينة والأسرة، فهو يخلص على الرغم من ذلك، سالكاً طرقاً مختلفـــة، إلى «طبيعية» المدينة. فهو يلاحظ أن معظم الحيوانات مــزودة بموهبــة الصوت (phônè) أى المقدرة على التعبير بـــالأصوات عــن أحاسيســها باللذة أو الألم. ولكن لأن الإنسان حيوان (بل هو الحيوان الوحيد) الـــذى يتمتع بموهبة الكلمة (logos) أى أن لديه المقدرة على التعبــير بواســطة حديث مترابط يتيح له إمكانية تطوير تصورات (مبنية على التفكير فـــى اللذة والألم)، عن «الخير» و«الشر» وعن «الحـــق» و«الظلـــم»، فـــهو بالتالى و«بطبيعته» «الحيوان السياسى» الوحيد. صفة «السياســـى» هنـــا تعنى أن الإنسان لا يستطيع تحقيق «طبيعته» الحقة سوى فـــى سيــــاق الــ *polis* أى المساحة المخصصة -بتعريفها ذاته- النقاش بين الرجـــال الأحرار.

أولى جمل «البحث» الأرسطاطلى الضخم «السياسات» يشـــير إذن إلى أن المدينة -المنبثقة عن تجمع عدة قرى، انبثقت بذاتها عـــن تجمـــع العديد من الأسر - لذلك الواقع الأكثر «طبيعية» على الإطـــلاق: وذلـــك لأنها فى الوقت ذاته تنبع من الميل الغريزى الذى يدفع البشر إلى التجمـــع لتأمين تكاثرهم الذاتى (الكتاب I، 1252 a – 1252 b) ولأنها أيضاً التـــى تسمح وحدها للرجل (بالمعنى المقيد للكلمة أى الفرد الحر مـــن الجنـــس الذكرى) أنه يصل بواسطة الـــ *logos* وبالجدل الفلسفى والـــ«سياســـى» إلـــى الإدراك الكامـــل للـــ«عـــدل» والـــ«ظلـــم» (نفـــس المصـــدر،

1253 a - 1252b) فيما وراء هذه الصـــورة الأعلــى للـــ«مجتمـــع» (*koinônia*) التى تشكلها المدينة والتى تختلط بالدولة، لا يوجـــد شـــىء. وبما أن المدينة تتمتع -خلافا لما هو حال الأسرة أو القريـــة- «باكتفـــاء ذاتى» (autarkeia) كامل فهى «تكفى ذاتها بذاتها» لأنها تقـــوم علـــى تأمين ليس «الحياة» (to zèn) فقط، وإنمـــا «الحيـــاة الطيبـــة» «الحيـــاة السعيدة» (to eu zèn) أيضاً.

الأفلاطونية والأرسطيطالية: منعت هيمنة هذين التيـــارين الفكرييـــن الإغريقيين على مجمل ثقافة القرون الوسطى فلاسفة ولاهوتيى القـــرون الوسطى من تصور المدينة (*civitas*) أى الأمة أو الدولـــة، علـــى أنـــها اختلاق مصطنع - أو كناتج لإرادة الحياة سويا التى تعبر عنها مجموعـــة من البشر.

المدينة الأرضية، التى هى مجرد مرحلـــة علـــى طريـــق المدينـــة «السماوية» أو «مدينة الله» (*civitas Dei*)؛ وهى لا تعطى عنها ســـوى تصور مسبق غير كامل - وهى مدفوعة للشر، لا تمثل حتـــى بالنســـبة للقديس أوجوستين الغائية الأعلى للوجود. على خلاف ما كـــانت تمثلـــه لأرسطو.

ومع ذلك فإن تلك المدينة، بقدر ما كانت مدركة (سواء من تومـــاس الإكوينى أو من اوجوستين) على أنها نابعة بطريقة «طبيعية» مـــن أول

«تجمع» بشرى (وفى هذه الحالة من أول زوج توراتى - آدم وحــــواء- أراده الله وسواه)، تلك المدينة «الأرضية» تتطلــب نوعــا مــن العنايــة «الطبية» أوحت منذ ذلك الوقت إلى بعــض المفكريــن فــى العصــور الوسطى بأفكار أصيلة عن «فن الحكم»[2].

لم يُعَدْ التفكير إجمالياً فى التصور «الطبيعاتى» للمدينة ســوى فــى القرن السادس عشر.

إمكانية ذلك التحول تعود إلى مجموعتين على الأقل مــن العوامــل المستقلة ولكنها مترابطة.

من جهة، ساهم تطــور العلــوم التجريبيــة وتطــور التكنولوجيــا والعقلانية والتيار الإنسانى فى تقهقر التصور الدينى للعالم وبالتالى فـــى تقهقر السياسة. يشهد على ذلك ازدهار المذاهب «الثورية» خلال بضعــة عقود من مذهب ماكيافيللى وجان بودان (منظرى «سيادة» الدولـــة فـــى مواجهـــة الكنيســة) ودولابويســـى (نـــاقد «العبوديـــة الطوعيـــة») و«المونارکوماك»[3] البروتستانت، من يوهانس التوســيوس وفرانشيســكو

2 راجع في هذه النقطة:
Michel Senellart, *Les Arts de gouverner: du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Ed. Du Seuil, 1995.

3 «المونارکوماك» هم من البروتستانت الفرنسيين الذين ظهروا في النصف الآخر من القرن السادس عشر في سعيهم لتحديد بالملكية المطلقة المنبثقة عن «الحق الإلهي» (وهي نسخ «الكاثوليكيــة»)؛ النظريــة القائلة بأن الحكم الملكي لا يستطيع أن يمارس دون موافقة الشعب؛ أشــهر أســفارهم بغــض (1579) *Vindiciae contra tyrannos* لمؤلفه إتيان جونيوس بروتوس، وهو على الأرجح اسم مستعار لمؤلفين هما دوبليسي-موري وأوبار لانجي.

سوارس (اللذين أدخلا بالتدريج تصور «السيادة الشعبية») دون أن نذكر اليوتوبيات «العلمانية» لتوماس مور وتوماسو كمبانيللا.

مذاهب متنوعة للغاية وإن كانت تجمعها نقطة مشتركة: فهى تعيد للمدينة «الأرضية» سمتها كـ«مدينة» كاملة الكيان، وتجعل منها الأفق النهائى للحياة البشرية، وتسمح بالتالى بإعادة إدراكها على أنها «عملْ» أو منشأة اصطناعية. هى *عمل من أعمال الفن* بما أنه يوجد «فن» أو «تكنيكية» لإنشاء المدن مثلما يمكن إنتاج أى شىء اخر، وهى *عمل فنى* بما أنه يوجد «جمال» للمدن وأن بعض المدن -على الرغم من كل ما يقال- تكون أكثر جمالاً بكثير من مدن أخرى.

ومن جهة أخرى أدى الازدهار الهادئ للبرجوازية «الثورية» (كما سيعبر ماركس عن ذلك) أى بورجوازية تجارية (ثم صناعية) التى لم تكن تعرف بعد أنها فى سبيلها إلى اختراع الرأسمالية والاستيلاء على السلطة في أوروبا، أدى هذا الازدهار حينذاك بالفلاسفة إلى استشعار ضرورة تأسيس مجالين -فى وقت واحد ولكن بالتمييز بينهما- مجال «عام» (مكان للصراع على السلطة) ومجال «خاص» (يستهدف «الإثراء» الفردى، المادى أو الروحى).

وأدى بهم كذلك إلى التصور التدريجى للرباط الاجتماعى (المكون للمجال «العام») بناء على نموذج الرباط التجارى الأساسى.

أى على نموذج «العقد» أو «الميثاق» أو «الاتفاقية».

من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع

عبر القرنين التاليين سيصبح هذا النموذج هو النموذج المسيطر.

وهو يدخل فى إطار إشكالية جامعة سارت العادة على تسميتها باختصار إشكالية «الحق الطبيعى» علما بأنها لا تمثل سوى إحدى تنويعاتها الممكنة.

وعلى العموم فإننا نجد خطوط هذا النموذج العامة مخطوطة فى أعمال أهم باحثين في الحق الطبيعى فى القرن السابع عشر: هوجو جروسيوس (عن حق *الحرب والسلام*، 1625) وصامويل بوفاندورف (عن حق *الطبيعة والناس*، 1672).

ويعود موضوع العقد يشغل هوبز الذى يطوره بشكل منظم فى ليفياثان (1651)، ولوك فى بحثين *فى الحكومة المدنية* (1690) ثم يشغل بعد ذلك بعد عقود جان جاك روسو فى كتابه *العقد الاجتماعى* (1762).

ثم يدخل الموضوع المذكور ولمدة قرنين من الزمان فى حالة كسوف طويلة لدرجة أن البعض اعتقد أنه دفن إلى الأبد. ولكنه عاد من جديد على غير انتظار للظهور في كتاب جون رولز (*نظرية فى العدل*، 1971) والذى كان نقطة انطلاق لنهضة مثيرة للدهشة للفلسفة السياسية فى البلاد الناطقة بالإنجليزية.

ليست الدولة -كما يقول الهولندى جروسيوس ولم تكن أوروبا قد خرجت من حروب الأديان إلا لتدخل فى حرب الثلاثين عاما. وفى

الوقت الذى كانت القلاقل هى السائدة وأعمال العنف هى المستعرة فى البحار كما على الأرض، ليست الدولة سوى «تجسيد كامل من أشخاص أحرار تجمعوا سويا للاستمتاع فى سلام بحقوقهم ولمصلحتهم المشتركة».

ندين أيضاً لرائد مدرسة «القانون الطبيعى» بفكرة كان لها مستقبل زاهر وهى تقع فى خلفية ذلك التعريف الذى يكلف الدولة بالمهمة المقدسة لنشر السلام والذى بدونه لا يمكن لأى تبادلات تجارية أن تزدهر؛ وهى الفكرة القائلة بأن المجتمع السياسى لا يمكن أن يقوم سوى على أساس موافقة كل فرد على التضحية الطوعية باستقلاله الشخصى وهى تضحية يجنى بفضلها الكل فائدة الأمان الذى تضمنه القوانين؛ وعلى أساس المؤسسات المناط بها فرض احترام تلك القوانين.

تتم هذه العملية فى رأى جروسيوس، على مرحلتين.

المرحلة الأولى: «معاهدة مشاركة» (*pactum societatis*) يجتمع الرجال بواسطتها لتشكيل مجتمع مدنى.

المرحلة الأخرى: «معاهدة طاعة» (pactum subjectionis) يعين من خلالها أعضاء هذا المجتمع الجديد المسئولين عن السلطة التى ستتولى مهمة حمايتهم - أو بتعبير اخر مهمة أن يعم السلام وهم يمارسون الحكم عليهم.

ما هو نطاق تلك «الطاعة» (أو «الخضوع») ؟

يبدو أن نطاقها هائل الاتساع -كما لاحظ روسو وسجله؛ إذ يقول إن جروسيوس، «كان قد لجأ إلى فرنسا لعدم ارتياحه فى وطنه وإذ كان يكيل المديح لمليكها لويس الثالث عشر -والكتاب مهدى إليه- لم يأل جهداً لكى ينتزع كافة حقوق الشعوب ولكى يُدَثّر بها الملوك بكل ما أوتى من فن» (عن *العقد الاجتماعى*، الكتاب II، الفصل 2).

ملحوظة روسو، وإن كانت ليست خاطئة تماماً فهى تظل متحيزة، إذ أن معناها هو أن ننسى أن الفصل 4 من الكتاب I من *قانون الحرب والسلام* (هذا العمل الضخم الذى يعتبر الأساس الذى يقوم عليه القانون الدولى الحديث) مخصص لـ«حرب الرعايا» ضد «القوى التى ينتمون إليها» - أى ضد الدولة، وأن فى الفصل المذكور يعد جروسيوس ليس أقل من سبع حالات يعلن فيها شرعية مقاومة السلطة «المهيمنة»: الفكرة -وقد كانت جريئة بالنسبة لتلك الفترة- ستعود مرة أخرى إلى الظهور عند الثوريين الأمريكيين والفرنسيين، ثم عند منظرى «العصيان المدنى» ولكنها ستكون محل رفض كانط وهوبز من قبل.

فى جميع الأحوال كانت نظرية هوبز هى التى فضلها التاريخ عن نظرية جروسيوس معتبرا إياها أول عرض فلسفى لنظرية العقد الاجتماعى.

يوجد لذلك سبب: إذ لا يعتبر هوبز منظراً ماهراً للقانون «الطبيعى» (أو كما سيقول ماركس للقانون «البورجوازى») وإنما كان

فى فجر العصور الحديثة أول مفكر (بعد ماكيافيللى، لكـــن بعــد لـــوك وسبينوزا) لا تنفصم أفكاره السياسية عن تصور فلسفى واســـع للعــالم، وهو بالمناسبة تصور «مادى» مستلهم عـــن علـم الطبيعـــة «الجديـــد» لجاليليو .

هوبز لا يؤمن لا بالله ولا بأى عالم آخر، و - فى عالمنا هـــذا- لا يؤمن بـــ«أرواح» ذات وجود مستقل عن «الأجساد». لا توجد فى رأيــه غير الأجساد. بعض تلك الأجساد «بشرية» وتحركـــها «قـــوة» داخليــة اسمها الـــ«رغبة».

الرغبة -الرغبة وحدها- هى التى تفسر أعمـــال البشـــر، أى أنـــها تفسر واقعة أنهم لا يتوقعون عن الإيذاء والمجابهة والتصادم. الواقع هـــو أن كل إنسان، كل جسد هو قبل كل شىء جسد «راغب»؛ والرغبة هـــى بتعريفها ذاته غير قابلة للإشباع. فما أن أنتهى من رغبة شىء، إلا وأبـــدأ على الفور باشتهاء شىء اخر وأفكر فى الوقت ذاته فى الوســـائل التـــى تؤمّن لى فيما وراء ذلك الشىء الآخر. استمرارية الحياة - أى فى إشباع شهواتى التالية. وبما أنه لا يوجد أحد يشعر بالتشبع قط ولا يســـتطيع أن يقول :«أنا أتوقف عن الرغبة، هنا والآن»، يترتب على ذلك أن الحالـــة الطبيعية التى يجد فيها البشر أنفسهم فيما بينهم -فى حالة لو أن لا شـــىء ولا أحد يوقفهم عن الاشتهاء إلى مالا نهاية- لا يمكن إلا أن تكون حالـــة حرب.

يعتقد هوبز أن «حالة الطبيعة» ليست سوى ذلك، أى حالة حرب دائمة ولا تنتهى، حالة حرب قدمها (فى *ليفياتان*، الكتاب I الفصل 13) على أنها «حرب من الجميع ضد الجميع» (*a war of every man against every man*). والعالم كله يذكر المقولة (المأخوذة من النسخة الثانية من *ليفياتان* المكتوبة باللغة اللاتينية وليس من النسخة الأولى باللغة الإنجليزية) والتى يتلخص فيها هذا الوضع فى *homo homini lupus*، «الإنسان هو ذئب للإنسان».

مثل تلك الحالة هى بالتأكيد غير قابلة لأن تحيا. من ذا الذى يريد أن يكون فى حالة خوف دائم من أن يُقتَل أو يَقتُل - فى رعب من أن يتسبب دون أى خيار اخر فى أن يُميت أو أن يموت ؟ للفكاك من هذه الجهنم الأرضية، التى لا يبدو أنها أسوأ من الأخرى بكثير، قرر البشر المنعزلون -الذين ظلوا أسرى شهواتهم الوحدانية- أن يتحدوا ليصوغوا «عقداً» (*contract*) أو «ميثاقا» (*covenant*) فيما بينهم.

ينص هذا العقد أو الميثاق على أن كلا منهم يختار بحرية أن ينشئ مع الاخرين «جمهورية» (هذا التعبير اصطلح (فى الفرنسية) منذ القرن السابع عشر على أن يكون ترجمة كلمة كومنولث *Commomwealth* (الإنجليزية)، أى أن يتخلى عن رغبته وأن يتنازل عن حريته وأن يضع تلك الأخيرة بين أيدى سلطة مركزية «عاهل» (*sovereign*) أو «هيئة سياسية» (*political body*) تتمتع عندئذ بكافة السلطات الذى يجعلها تنشر السلام والأمن.

بالتالى يصبح الموقعون على الميثاق مرتبطين ببعضهم وبعضهم مرتبطاً بواسطة البعض الآخر، ولا يكون لهم بعد ذلك حق المطالبة بأى شيء آخر غير الفوائد التى يمكن انتظارها من الهدوء العام، ولا يكون من حقهم بعد ذلك أن ينسحبوا من المجتمع الذى أقاموه، إلا، بطبيعة الأمر، إذا أصبح تأمين حياتهم محل تصارع (بما أنه لا يمكن أن يطالب أحد -طبقاً «لقانون الطبيعة الأولى»- بأن يفعل شيئاً ضد حياته ذاتها).

إلا أن «العاهل» غير مرتبط بالميثاق، مادام هو ناتجا عنه وليس أحد من الذين وقعوا عليه - أى وباختصار لأنه جسم «اصطناعى» منفصل تماماً عن المجتمع السياسى وهو ليس جسماً «طبيعياً». يتمتع «العاهل» سواء اتخذ صورياً هيئة «الفرد» أو «المجلس»، وسواء تجمع فى شخص طبيعى (الملكية) أو تقاسمه العديد من الأشخاص (أوليجاركية) بسلطة سياسية مطلقة. يصبح كل ما يفعله شرعيا ما دام الميثاق محترما، وبتعبير آخر، مادام لا يمس حياة هؤلاء الذين وقعوا عليه.

بهذا الشكل، أسس هوبز (بوعى كامل إذ أنه أمضى جزءاً من حياته فى «خوف» من الـ«فتن» حتى لو تغاضينا عن فترة النفى التى طالت لعشرة سنوات فى فرنسا التى تسببت فيها القلاقل الثورية التى عصفت ببلده) أسس نموذجا من النظام السياسى لا يخضع تعريفه للمعايير الكلاسيكية.

لا يهم من وجهة نظره أن يكون «العاهل» تلك «الشخصية القانونية» أو ذلك «الجسد» الاصطناعى (أو هذا النوع من «الآلة التى

تتحرك ذاتيا» *automate*) والتى أعطاها اسم ذلـــك الوحـــش التوراتـــي: *ليفياتان*، لا يهم أن يأخذ شكل ملك أو جمعية بل حتى جمعيـــة منتخبـــة، وإنما الشيء الوحيد الذى يهم هو أن ذلك «الجسد» يصدر القوانيـــن وأن يُحترم وألا يتمكن أى من رعاياه من التمرد عليه (إلا -مرة أخرى- فـــى حالة لو أن أحدهم شعر أنه مهدد بصورة مباشرة فى حياته).

كان هوبز باختصار غير مـــهتم بالمســـألة الكلاســيكية الخاصـــة بـــ«أفضل» نظام سياسى ولا يفكر سوى فى إضفاء الشرعية على نـــوع جديد من «الاستبداد» استبداد لا يمارسه شخص واحد أو عدة أشـــخاص، وإنما هو استبداد -أكثر جوهرية- استبداد القانون - الضـــامن الوحيـــد «للسلام المدنى».

عوتب هوبز على ذلك كثيراً -دون أن يكون مفهوماً دائماً.

فهوبز - مثله مثل ماكيافيللى- يضايق: ضايق معاصريـــه، وأكـــثر منهم أسلافه - من لوك إلى روسو (اللذين كانا أكثر حساســـية بالنسـبة لموضوع الحرية منهما لموضوع السلام). وهو لم يتوقف، منذ ثلاثمائـــة عام، عن مضايقة معظم قارنيه.

ذلك -أولاً- لأن فى الوقت ذاته الذى بدأت فيه البورجوازية تفـرض نفسها على الساحة السياسية كقوة يتعين عمل حسابها، بدا أن هوبز يمنـــح أى ملك (بل حتى «مغتصب» سوقى مثل كرومول علما بأنـــه لـــم يكـــن

يحبه) ترسانة نظرية تكفى لجعل طاغية يسود - دون أن يضع في اهتمامه لا البورجوازيين ولا النبلاء ولا الشعب.

وهوبز يضايق أيضاً، بل على الأخص، لأننا نستشعر عن حق أنه فى الأساس شخص «مادى».

وهنا مقارنته بماكيافيللى تفرض نفسها.

لاشك أن الرجلين اللذين نُدين لهما بأنهما «علمانا» السياسة، مرة أخيرة يختلفان فى نقطة جوهرية. كان هوبز الذى اجتهد ليقيم السلام الذى تحتاجه الرأسمالية - كان يعتقد فى إمكانية تحديد حالة الحرب بحالة الطبيعة. فى المقابل لم يكن ماكيافيللى، الذى عاش قبل ذلك بقرن كامل فى إيطاليا العصور الوسطى، مفكراً من مفكرى «البورجوازية المنتصرة» وكان يجهل إشكالية العقد، ويعتقد أن البشر مهما فعلوا فإن الحرب تمتد أيضاً إلى الحالة الاجتماعية. ولكن يشترك الاثنان فى عدم الإيمان لا بالله ولا بالشيطان وفي أنهما لا يخلطان مسرح السياسة لا بمسرح الأخلاق ولا بمسرح الدين.

هوبز إذن، مثل ماكيافيللى، يزعج «الأحاسيس المرهفة» ويحزن «مفكرى التيار الإنسانى»، وذلك يعتبر كافيا ليجعل منه أسير الشهرة التى عرف بها كمفكر كئيب يُفضل الابتعاد عنه. زاد بالطبع من هذه السمعة السيئة اهتمام صاحب نظرية «الدولة الكاملة»، كارل شميث بهوبز، فى نص ظهر عام 1927 (*فكرة السياسى*) - وهو نص انتقد ليو

شتراوس توجهه السياسى بشدة فى مقال ظهر عام 1932، فى الوقت الذى كان شميث فيه «أحد نجوم» الجامعة الألمانية، والذى كان يقوم فيه بقيد اسمه عضواً فى الحزب الوطنى الاشتراكى بارتكاب فى عام 1938 خطأ كتابة دراسته عن كتاب *ليفياثان* الذى أشاد فيه بقوة بمناهضة السامية التى انتشرت فى تلك الفترة[4].

حظ هوبز كان عثراً، فمقداره أعلى من هذه السمعة السيئة.

وذلك لعدة أسباب،

أولاً: لأن تصوره للعقد يستهدف تأمين الحد الأدنى من «الأمن» العام الذى لا يمكن أن توجد بدونه «حرية» تستحق أن تسمى بهذا الاسم، وأن هوبز يظل بهذا المعنى المفكر الذى لولاه لما أمكن لليبرالية الكلاسيكية أن توجد.

ثم لأن «الاستبداد» الوحيد الذى يلقى تبريراً لديه (وإن كان قد برر ذلك أصلاً) هو -كما سبق أن أشرنا- استبداد القانون: وهو قانون يسهل علينا أن ندرك -من قراءتنا لكتاب *ليفياثان*- أن هوبز يتصوره كناتج

4. Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Cologne, Hanseatische Verlagsanstalt, 1938.

أما عن مقالة ليوشتراوس:
«Remarques sur *La Notion de politique* de Carl Schmitt» (1932).

ويمكن قراءة ترجمته الفرنسية فى:
Carl Schmitt, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Ed. Du Seuil, 1988, p. 187-214

عن مداولة عقلانية -فى إطار الفكر العام المنتمى لـ«جاليليو»- أكثر من كونه «عملا» من أعمال الأمير أو «نزوة» من نزواته.

وأخيراً: لأن العقد عند هوبز يتميز بأنه يقيم بين الموقعين عليه «مساواة» حقيقية أصيلة، ولأننا إذا اعتبرنا أن المساواة هى «الجوهر» الحق للديموقراطية فسيصعب حينئذ علينا أن نعتب على هوبز أنه منح أهمية للمساواة أكبر من التى أعطاها للديموقراطية أى «للمحتوى» أكثر من «الحاوية».

وعلى العموم فمن الممكن أن يكون الاختيار قائماً على أساس «الإدراك السليم»، تلك الفضيلة التى يؤثرها هوبز.

حتى لو لم يكن من المحظور -كما أشار لوك وروسو (وهو ما يتناساه ورثة ماركس) أن نسعى إلى الاثنتين معاً: المساواة زائد الديموقراطية.

الحقيقة هى أن لوك أصغر سناً من هوبز؛ وهو إن كان قد عرف مثله الحياة فى المنفى فهو لم يتأثر - مثلما حدث لزميله الأكبر سناً- بشبح الحرب الأهلية وبالقلق الناجم عن العنف المتفشى.

وهو من ناحية أخرى أقل ولعاً بالرياضيات والفيزياء وأكثر اهتماماً بإقامة - على أرض صلبة- دعامتى الثراء البورجوازى والمتمثلتين من جهة فى حرية التبادلات التجارية ومن جهة أخرى فى حق الملكية الخاصة.

وهو قد سعى فى الفصل الخامس الشهير من كتابه *البحث الثانى فى الحكومة المدنية* أن يثبت، فيما يخص حق الملكية الخاصة، لمن يتشككون فيه، بأنه حق «طبيعى» مؤسس عقلياً كما هو مؤكد دينياً، وهو ما يمكن اعتباره تمجيداً لرؤيةٍ للعالم أسماها س. ب. ماكفرسون عن حق «الفردية التملكية».

يسمح مثل هذا السياق أن ندرك على العموم السبب فى أن تصور لوك للعقد يبدو فى الوقت ذاته أقل تشدداً من تصور هوبز وأكثر تأييداً للحريات الفردية.

يناقض لوك سلفه فى نقطتين جوهريتين.

فهو من جهة يؤكد باستفاضة على أهمية عدم الخلط بين «حالة الطبيعة» و«حالة الحرب» (*البحث الثانى فى الحكم المدنى*)، الفصل X، § 19). إذ يتعين اعتبار الأول «حالة من السلم والتعاطف والتعاون والمحافظة المتبادلة» التى لا يوجد شىء يجبرنا على الخروج منها: وإذا كان البشر يؤثرون الخروج منها بهدف الحصول من حالة «المجتمع السياسى» أو «المجتمع المدنى» على مزايا أكبر من التى كانوا يتمتعون بها فى الحالة السابقة فإن ذلك لا ينتج إذن كنتيجة لضغط الخوف ولا بالتالى بهدف قبول أى نوع من أنواع العبودية.

ومن جهة أخرى لا يفرز العقد حسبما يرى لوك «عاهلا» خارجياً عمن وكلوه، مجرداً من أى التزام، بل على العكس من ذلك يقيم العقد -طبقاً للوك- حكما يظل تحت سيطرة ووصاية الذين كلفوه بمهمة الحكم.

ثم إن الحكومة لا تستطيع على العموم -فى رأى لوك- أن تتصرف قط، طبقاً لقاعدة غير تلك التى حددت لها إرادة «الأغلبية» (*majority*) (نفس المصدر، فصل 8، § 96).

يبدو لوك إذن فى نظر الأجيال التالية عليه أول صاحب نظرية للحكم «البرلمانى» تستطيع التوفيق بين صورة من الحكم الملكى وصورة من الحكم الديموقراطى. وألهمت أفكاره فى إنجلترا محررى إعلان الحقوق (*Bill of rights*) عام 1689، ثم بعد ذلك بنحو قرن محررى إعلان الاستقلال (1776) والدستور الأمريكى (1787) وأول عشرة «تعديلات» التى واكبت صدور هذا الأخير (1791) وكذلك الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان فى أغسطس 1789.

وبناء على ذلك يبقى لوك بلا منازع أبا الليبرالية الكلاسيكية.

ولكنه لا يعتبر أباً للتراث «الديموقراطى» بالمعنى الحرفى للكلمة.

إن كان من المتعين منح ذلك اللقب لأحد فروسو هو الأحق به، لسبب رئيسى هو كتابه الأشهر عن *العقد الاجتماعى* الذى قوبل على الفور بملاحقة عنيفة، وإن كان قد أصبح على الرغم من ذلك وحسب تعبير أحد المنفيين الموالين للملكية (الفرنسية) «قران خطباء عام 1789[5]» (الثورة الفرنسية).

[5] صاحب هذه المقولة هو ماليه دو بان (Mallet du Pan) و *Le Mercure britannique*، II، 360.

ما الذى يؤكد عليه روسو إذن ؟ إنه يقول ما دام البشر الهائمون على وجوههم فى حالة الطبيعة وهم منفصلون عن بعضهم، قد قرروا أن يتجمعوا ليعيشوا حياة أفضل (وهو قرار عاقل وذلك على عكس ما يقوله البعض أحياناً لأن «الطبيعة» الحقة للإنسان لا تتحقق بالكامل، فى رأى روسو وفى رأى لوك أيضاً، إلا فى الحالة الاجتماعية) فهم مع ذلك ليسوا على استعداد للتخلى عن ذرة واحدة من حريتهم الأصلية، وتصبح مشكلتهم عندئذ هى: «إيجاد صورة من المشاركة تدافع وتحمى الفرد وممتلكات كل شريك بكل قوتهم المجتمعة، وهى مشاركة، لا يستجيب أى فرد وهو فى اتحاد مع الجميع، على الرغم من ذلك سوى إلى ذاته ويبقى حراً كما كان من قبل (عن *العقد الاجتماعى*، الكتاب I، فصل ٥).

حل هذه المشكلة ؟ - إنه يكمن فى «العقد الاجتماعى» الذى «تتلخص كافة بنوده، عند إدراكها على النحو السليم، فى بند واحد هو: الانسلاخ التام لكل شريك بكامل حقوقه وانضمامه للمجموع». (*المصدر ذاته*). ثم يضيف روسو «لما كان الشرط متساويا بالنسبة للكل فلا توجد مصلحة لأحد فى أن يجعل تكلفتها أعلى للآخرين». هذا المطلب المساواتى يتناسب معه الرد السياسى التالى وهو: أن يضع جميع الأفراد الموقعين على العقد مشاعاً «شخصيتهم وكل قدراتهم تحت الإدارة العليا للإرادة العامة».

بتعبير اخر يتعين على الجماعة السياسية ألا تشكل سوى «شخصية عامة» واحدة «جسد» واحد - يسمى «الدولة عندما تكون فى حالة

سلبية- وحاكمة عندما تكون فاعلة» (*المصدر ذاته*). بهذه الطريقة يؤكد -في مقابل رأى هوبز- على الهوية الجوهرية للشعب والدولة، للمجتمع والحاكم.

تترتب نتيجتان على ذلك.

فمن جهة، لا يمكن أن تكون القوانين التى تُسَيِّر مثل تلك الدولة إلا التعبير عن «الإرادة العامة» - وهى مختلفة- مهما كان رأى لوك فى هذا- عن «إرادة الأغلبية» وعن «إرادة الجميع» الذين قد يسهمون فى الخطأ (*نفس المصدر*، الكتاب II، الفصل 3). يعنى أن الصالح العام هنا يحكم وحده وأن الشيء الوحيد الذى يهم هو الاهتمام بـ«الشأن العام» (الذى يقول عنه الأقدمون *res publica*). وبتعبير آخر: إن «كل حكومة شرعية تعتبر جمهورية» (*المصدر ذاته*. الكتاب II، فصل 6).

من جهة أخرى لا يمكن أن يكون الشكل الأمثل لمثل تلك الحكومة سوى الديموقراطية، الديموقراطية المباشرة بالتحديد. ينحى روسو جانبا -من ناحية المبدأ- فكرة إمكانية أن يفوض المواطنون حريتهم لـ«ممثلين» عنهم.

لسوء الطالع أن الديموقراطية المباشرة تتطلب بعض الشروط (محدودية المكان واقتصاد تغلب عليه السمة الزراعية) التى اختفت اليوم، وهى لذلك أصبحت غير قابلة للتطبيق. إلا أن كونها مثلا أعلى يصعب تحقيقه لا يمنعها من أن تكون المثل الأعلى الوحيد الذى له قيمة.

روسو الذى كان على وعى كامل بالصعوبات الحتمية للنموذج الذى يقترحه، لم يكن لديه أى شك فى التفوق المطلق لذلك النموذج، وكتب يقول: «لو وُجد شعب من آلهة لحكموا أنفسهم بطريقة ديموقراطية» (*المصدر ذاته*، الكتاب III، الفصل 4).

تلك هى على العموم الرسالة التى أخذها عنه (خطباء الثورة، عام 1789).

ما تدين به الثورة الفرنسية لروسو يساوى ما تدينه الثورة الأمريكية للوك. ومع ذلك فإن راديكالية الأول كانت مقاومتها أضعف للوقائع من براجماتية الآخر. دستور الولايات المتحدة لم يتغير منذ استقلال ذلك البلد من مائتى عام على حين انتهت ثورة 1789 فى مرحلة الإرهاب الثورى ولا يزال قطاع من المجتمع الفرنسى يعيد التفكير فيه.

لا شك أن الإعجاب بأعمال روسو الخاصة بالديموقراطية المباشرة تتسم بشىء من اليوتوبية أو بأنها قديمة متهالكة، كما لاشك فى أن التجاوزات «الإرهابية» التى جرت فى عام 1793 قد ألقت بظلال من الخزى على اليوتوبيات الجمهورية الكبرى؛ وعلى العموم فقد ساهم هذان السببان فى تفسير أنه إذا كانت إشكالية العقد قد استمرت فى أن تكون مصدرا لفكر فيشته (الذى ظهر كتابه *أساس الحق الطبيعى طبقا لمبادئ المذهب العلمى* فى جزءين، عامى 1796 و1797) وكانط (الذى ظهر

كتابه مذهب *الحق* وهو المجلد الأول من كتاب *ميتافيزيقا الأخلاق* في نهاية 1796 أو بداية 1797) فإن كانط يرى ضروريا أن يبتعد عن روسو، بل أكثر من ذلك أن يبتعد عن فكرة الديموقراطية ذاتها.

يتعين علينا أن نؤكد أن نظرية العقد لم تحظ أبداً بإجماع الفلاسفة الأوروبيين. فلم يضعها سبينوزا في صلب كتابه *البحث السياسي* (1677) وتجاهلها مونتسكيو وهو قرير العين وخاصة أنه كان، كما نعلم، مناهضا لصعود البورجوازية، وأخيراً، انتقدها ديفيد هيوم بشدة في مقال نشره عام 1748 وهو التاريخ ذاته الذي صدر فيه كتاب روح القوانين[6]. أكد هيوم في هذا النص القصير، الموجه ضد لوك، بلهجته الاستفزازية المعتادة أن سلطة سياسية واحدة لم تولد بالاتفاق وإنما بالإكراه والعنف وأن الملكية المطلقة تعتبر بالتالي نظاماً شرعياً تماماً ولا يحتاج الأمير الحصول على موافقة رعاياه لكي يستقطع منهم الضرائب.

ثم بعد فيشته وكانط استمر المتغير "اللوكي" للعقد يحظى وحده -داخل التيار «الليبرالي»- بشيء من التعاطف. فيما عدا ذلك لم تلق فرضية العقل سوى المناهضة (خاصة من خصوم الثورة الفرنسية) أو -في أفضل الأحوال- لم تلق سوى التجاهل التام.

---

6) مقال هيوم «عن العقد الأصلي» ظهر أولاً عام 1748 في سفره *المقالات الأخلاقية والسياسية والأدبية* ثم أدمجه مرة أخرى عام 1758 في *أحاديث سياسية*. ترجم إلى الفرنسية في ديفيد هيوم، *أربع مقالات سياسية* موفران. TER، 1981، وضم أيضاً إلى كتاب: ديفيد هيوم، أحاديث سياسية (طبعة فرنسية)، موفران، TER، 1993، ترجمة جديدة لـ المقالات الأخلاقية والسياسية والأدبية تحت الطبع عند الناشر فران.

على سبيل المثال نستشعر من أحد نصوص هيجل فى شبابه وهـــو المقال المعنون «عن طرق المعالجة العلمية للحـــق الطبيعـــى» (1802-1803) نقدا للمذهب «الأخلاقى» المجرد والمذهـــب «الذاتـــى» اللذيـــن يميزان اقتراب كانط من المسألة السياسية. يزدهر هذا النقـــد بعـــد ذلـــك بعقدين فى كتاب *مبادئ فلسفة الحق* (1820) وهـــو عمـــل قدمـــت فيـــه نظريات الحق الطبيعى على أنها لحظة ضمـــن أخـــرى فـــى التطـــور التاريخى، وهى لحظة من المقدر لها أن «تستوعب» وأن «يتم تخطيها».

فى القرن الذى عاش فيه ماركس والذى عرف الثورة الصناعيـــة، بدا أن إشكالية العقد قد فقدت كل إمكانية لها فى تقديم فكر سياسى جديـــد أيا كانت درجة حداثته وجرأته.

يتعين علينا أن ننتظر عام 1971 لنراها تعود إلى الظهور فى شـــكل «منقح» للغاية فى كتاب «نظرية العدل» لجون رولز.

سأعود فى الفصلين التاليين للحديث عن القراءات المختلفـــة التـــى يمكن أن نقوم بها لتلك النظرية. الشيء المؤكد فى كافة الأحوال هـــو أن الطرح الرولزى للعقد وضع بالكامل فـــى خدمـــة «تصـــور مســـاواتى للعدالة[7]» وهو بدوره لا يستطيع أن يتبلـــور إلا فـــى الشـــكل التقليـــدى للديموقراطية.

---

7. John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. fr., Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 131.

ومع ذلك سنحرص هنا أن فكرة «المساواة» تتوارى تماماً عن رولز لصالح فكرة الإنصاف (راجع الفصـــل التالى).

القراءة المتأنية لكتاب *نظرية العدالة* تظهر بالمناسبة أننا لسنا إزاء مجرد صدفة.

كافة الحجج تتلاقى، بالعكس، لتثبت أنه إذا كانت الديموقراطية تبدو أفضل نظام ممكن، فإنما يرجع ذلك إلى أنها صورة محددة للعقد الاجتماعى الذى يجعل منها النظام الأكثر «عدلاً» وبكلمات مختلفة: إنه النظام الذى عمل عبر التاريخ على النضال المستمر المتصاعد ضد عدم المساواة - دون التضحية بالحرية.

يبقى أنه إذا بدا لنا من الصعب التفكير فى الديموقراطية دون أن نفكر فى العقد الاجتماعى، فإن هذا التصور الأخير يظل مع ذلك بشكل بذاته موضوعاً نظرياً يصعب التعرف على هويته.

بدلاً من القول مباشرة أنه لغز حقيقى.

العقد الاجتماعى: واقع أم وهم ؟

باختصار: «العقد الاجتماعى» ليس فيه من «التصور» سوى اسمه.

تقليديا، يعرف «التصور» بأنه كلمة يمكن تقديم تعريف واضح ومحدد وشامل لها، علما بأن ذلك هو بالتأكيد اخر شىء يمكن أن نأمل تحقيقه لأننا بصدد تعبير ظل، منذ القرن السابع عشر إلى اليوم، يكتسى لدى الفلاسفة الذين استخدموه أكثر المعانى تنوعاً فى الوقت الذى استُخدم فيه لتبرير أكثر التصورات السياسية تناقضاً.

ومن جهة أخرى فليس من المعتاد، فى سياق حديث يود أن يكون موضوعياً ودقيقاً للغاية، استخدام لفظ «تصور» عند الكلام عن كلمة نعرف أنها لا تشير إلى أى شىء ولا أى فعل ولا أى حدث - أى وباختصار أنه ليس لها أى «ماصدق» فى الواقع التجريبى.

إلا أن العقد الاجتماعى يندرج تماماً تحت ذلك البند بما أنه من الواضح تماماً أنه لا يوجد مجتمع واحد وقع فى أى عصر من العصور على عقد من هذا النوع.

هل ساور بعض الفلاسفة شك من ذلك النوع ؟ الاحتمال ضئيل. إذ من الصعب أن نتصور هوبز أو لوك يقنعان أنفسهما بالسمة «التاريخية» لما وصفوه. أما روسو فقد بدد صراحة أى سوء فهم حول هذا الموضوع بأن وضح فى مستهل كتابه *الحديث الثانى أو حديث عن نشأة وأسس عدم المساواة بين البشر* (1755) أن تفكيره حول المرور من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية تدخل فى نطاق التأملات وليس فى إطار التاريخ.

كتب يقول فى ذلك النص المشهور: «لنبدأ إذن فى استبعاد كافة الوقائع لأنها لا تمس المسألة قط. يتعين عدم أخذ الأبحاث التى يمكن أن ندخل فيها حول هذا الموضوع على أنها حقائق تاريخية وإنما على أنها فقط استدلالات فرضية وشرطية تستهدف إلقاء الضوء على طبيعة الأشياء أكثر من إثبات أصلها الحقيقى، مماثلة لتلك التى يقوم بها كل يوم علماؤنا فى الطبيعة عن تكوين العلم».

ينتمى تعبير «العقد الاجتماعى» إذن إلى وضع غير أصيل بشكل بيّن، فهو إذا كان «تصوراً» من جانب فهو أيضاً، على الجانب الآخر، «خرافة». وخرافة مؤكدة. أى أنه من الممكن التحدث فى شأنه على أنه «خرافة نظرية»، على أن نظل على وعينا بواقع أن تلك الفئة الغريبة تسمى الصعوبة أكثر من أن تحلها.

وخاصة أن تلك الخرافة تعتبر «تقريبية»، إذ تقوم فكرة العقد الاجتماعى بالفعل على الاعتقاد بأن البشر، وهم فى حالة الطبيعة، كانوا قادرين على الفكر والمفاوضة وتوقيع العقود - على حين أن الاستدلال القانونى مثله مثل اللغة المستخدمة فى تدوينه غير متاحة سوى فى الحالة الاجتماعية وأن «البشر» كما يؤكد كل ما نعرفه عن مرحلة ما قبل التاريخ لم يعيشوا قط سوى فى مجاميع. الكائن البشرى هو دائماً/ أصلاً كائن اجتماعى وحالة الطبيعة ليست أقل خرافة من العقد ذاته. وباختصار فإن كنا نريد أن ننقذ هذا الأخير من أن يصبح موضوعاً للتهكم فلا يوجد سوى حل النظر إليه على أنه مجرد «افتراض»، كما يشير روسو بكل وضوح.

هو افتراض «إجرائى» أو «منهجى» يتعين عدم أخذه بجدية زائدة ولكن على أساس أنه يسمح عن طريق «الاستعادة» (بعد «البدايات» الحقيقية لمجتمعنا بوقت طويل) بتوضيح المعنى الحالى لمفاهيم العدالة والمساواة.

هو افتراض من أى قيمة «متعالية» إذن، ولكنه مزود على الرغم من ذلك، من وجهة النظر البراجماتية، بفضائل تربوية ونضالية صلبة وخاصة عندما يتعلق الأمر بإيجاد صورة مناسبة لتوضيح ما يتعين أن تكون عليه الديموقراطية «المثلى».

يبقى أن ندخل هذا المثل الأعلى إلى الواقع. أى بتعبير آخر إلى حمل مجتمع محدد على أن يتطابق بالتدريج مع نموذج العقد.

المهمة مستحيلة، هذا ما يصادره على الفور هؤلاء الذين (مثل ماكيافيللى ومونتسكيو وماركس وفوكو) يدعون أن كل مجتمع هو دائماً فى حالة حرب أهلية.

أود أن أبين فى بقية هذا الكتاب أنه من الممكن أن نسلم بالمصادرة المذكورة دون أن نعتقد أن من واجبنا استخلاص نتائج على هذه الدرجة الراديكالية من التشاؤم.

حتى لو أن الحياة فى المجتمع ليست بتعريفها ذاته سوى حرب يتعين علينا أن ندخل فيها على الرغم منا وحتى لو لم يكن الحق أبداً سوى التعبير عن علاقة قوى، فإن الحق بوجوده المجرد يسمح بتنظيم العنف والحد من أكثر الآثار سلبية للحرب، بل وفى بعض الظروف أن يشجع على المفاوضات التى تسمح بالوصول إلى اتفاقيات أو «معاهدات»[8].

8. للإطلاع على نقد مفصل للطرح العكسى الذى يعتبر كارل شميت أهم المدافعين عنه فى القرن العشرين أرجو الإحالة إلى كتاب شارل لارمور:
Charles Larmore, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993, chapitre IX, «Carl Schmitt et la critique de la démocratie liberale», p. 207-220.

بقول آخر تسمح بالوصول إلى«تطورات» محددة ظرفية، مؤقتـــة وجزئية ولكنها مع ذلك حقيقة ولا يمكن إهمالها أبداً، وعلى سبيل المثـال، مثل تلك التى يمكن أن نأمل التوصل إليها مـن النضـال العـازم علـى محاربة عدم المساواة.

ـ 6 ـ

مساواة أم إنصاف ؟

فكرة بسيطة، بل مفرطة في بساطتها، شكلت البنية التي شُيِّدَ بها الفكر السياسي في الغرب طوال فترة الحرب الباردة، وهي القائلة بأن الديموقراطية، على خلاف «الديكتاتورية» هي نقيض موضوع كافة «الاستبداديات» وأفضل نظام يمكن تصوره لأنها أفضل نظام ضمانا لـ«الحرية».

مازالت هذه الفكرة السائدة لدى العديد من «المتخصصين» في العلم أو الفلسفة السياسية (وعلى وجه الخصوص لدى الأسرة «الليبرالية» بالمعنى «الكلاسيكي» أو الأوروبي للكلمة). وعلى الرغم من ذلك فهي بالتأكيد قابلة للمناقشة.

ذلك، أولاً، لأن فكرة «الاستبدادية» -التي هي منتج مشكل من خليط مريب من النازية والشيوعية يستهدف، كما سبق أن أشرت[1] في

---

1 عن نقد هذا «الخلط» والأخطاء التي ورط فيها ميشيل فوكو ومعه بعض قرائه المتعجلين من حنه أرندت وريمون آرون أرجو مراجعة كتابي:
De l'indifférence, Essai sur la banalisation du mal, Paris, Odile Jacob, 1998, chap. 3 et 4

موضع آخر، جعل المحرقة (Shoah) أمراً عادياً- وهى فكرة فضفاضة للغاية أو أنها مبهمة للغاية لكى تكون ذات نفع يذكر، وأن أكثر «موقف» مواءمة لازدهار الحرية «عامة» يظل، بكل وضوح هو - *الفوضى*، لا *الديموقراطية «التمثيلية»* كما هى قائمة اليوم فى الغرب.

ثم لأننا حتى لو اعتبرنا الديموقراطية «التمثيلية» نظاما أكثر «مواءمة» للحرية، فإن واقع كون المدافعين عنها، حالياً كما كان الحال فى زمن الحرب الباردة، لازالوا يقدمونها على أنها مرتبطة بالضرورة بقيام «السوق الحرة» من النموذج الرأسمالى، لا يمر دون إثارة بعض المشاكل، إلا إذا امنا فى الواقع (مثل ادم سميث) بوجود «يد خفية» تقودنا -دون أن ندرى- على طريق التقدم، أو إذا شاركنا متشائمين الاقتناع «النفعى» (جيرمى بنثان، جون ستيوارت مل) الذى يعتقد أن كل ما هو صالح للأعمال يعتبر صالحاً فى حد ذاته. ولكن يتعين علينا أن نسلم بأن فوائد «الليبرالية» الاقتصادية هى أبعد من أن تصل بشكل متماثل إلى كافة طبقات المجتمع. أليس واضحا أنه إذا كانت «الليبرالية» ناجحةً فى تنمية «حرية» البعض (أقلية) فهى قد تعمل أيضاً على الحد، بل وعلى بتر، حرية الآخرين (الأغلبية) ؟

وأخيراً (وهذه النقطة هى الأهم) لأن لا شىء يثبت أن «الحرية» تعتبر على سلم القيم أول «خيْر» يصبو مجتمع سياسى إلى التمتع به جماعياً، وهو فى سعيه لأن يجعل من نفسه مجتمعاً ديموقراطياً.

توجد فى نهاية الأمر أمور أخرى خيِّرة يمكن اشتهاؤها.

توجد «قيم» أخرى تدخل فى منافسة مع قيمة «الحرية».

هذا هو الحال مثلاً بقيمة «العدل»، الذى يتطلب أحياناً بدوره إعطاء الأولوية لـ«المساواة» قبل «الحرية».

لا شك أن تصور المساواة يبدو هو أيضاً للوهلة الأولى فى غموض تصور الحرية.

علماً بأننا رأيناه عبر الصفحات السابقة وهو يعمل فى العديد من المواقف الملموسة.

سبق أن رأينا على سبيل المثال أن إحدى الديموقراطيات «المباشرة» مثل الديموقراطية الأثينية، كانت تعتبر *المساواة* فى الحقوق السياسية (*isonomia*) أعلى المثل العليا التى كانت تفتخر بأنها تجسدها؛ وحتى عندما فقدت المدن الإغريقية الرئيسية استقلالها بعد أن أصبحت تحت سيطرة الملك فيليبوس المقدونى (والد الإسكندر الأكبر) - بعد معركة شيرونا (338)، فقد ظل أرسطو (الذى كان أستاذاً للإسكندر) يُعرّف السلطة «السياسية» -كنقيض للسلطة «الملكية»- على أنها تلك الصورة من السلطة التى تُمارس من وعلى قوم - «أصحاب طبيعة واحدة». بمعنى أنها تلك الصورة من صور السلطة التى يمكن أن يجد كل مواطن نفسه فيها بالتناوب «حاكماً» و«محكوماً»[2].

---

2. راجع على سبيل المثال: أرسطو، السياسات، الكتاب III، الفصل 4، 1227 a.

ثم رأينا كيف أن بعض أصحاب نظريات الحق الطبيعي نجحوا -بعد ذلك بنحو ألفى عام- بجعل فكرة «المساواة» في الحقوق تلك، تعود فيكون لها حضور جديد غير متوقع، بأن جعلوا خرافة «العقد الاجتماعى» مصدر الحكومة «المثلى» - سواء جرى تصور تلك الحكومة المثلى فى هيئة نظام «برلمانى» (لوك) أو كدولة قائمة على السيادة «الشعبية» (روسو).

عند هذه المرحلة فى حديثى أستطيع أن أضيف أن فيلسوفاً «ليبراليا» (بالمعنى الأمريكى للكلمة) مثل رونالد دووركن لا يتردد فى جعل المساواة «الـ» القيمة الجوهرية لـ«الليبرالية» - معتبراً أن الحق فى الحريات الأساسية ليست بالنسبة له سوى مجرد نتيجة لواقعة أن جميع المواطنين لهم الحق الأصيل فى أن يعاملوا *بالأسلوب نفسه* من السلطات العامة.

باختصار: مسألة المساواة ليست مسألة جديدة - لا فى ذاتها ولا بالنسبة لمناصرى الديموقراطية.

يبقى أن نعرف بطبيعة الحال، عن *أى* مساواة نتكلم، مادمنا لا نتحدث فقط عن حرية «صورية» - أى عن مساواة فى الحقوق.

بمعنى أنه يبقى علينا أن نعرف ما هى المساواة التى يمكن أن *نحلم* بها.

لأن المساواة -(بل تلك هى إحدى مميزاتها الأساسية)- لا تُقدم أبدا على أنها من المعطيات، وإنما كهدف يتعين الوصول إليه.

الواقع أن البشر يميلون إلى الاختلاف -بالمولد ذاته- سواء بالنسبة لقدراتهم الجسدية أو الذهنية أو بوضعهم الاجتماعى والاقتصادى. عدم المساواة هو إذن الواقع الأول الذى يتعين على المجتمع أن يصححه، كما أن المساواة هى الناتج الإجمالى للعمل «التصحيحى» هذا.

هى نتيجة «مثلى» تظل تتراجع كلما اعتقدنا أننا لمسناها. بل إن البعض يميل إلى اعتبارها «وهمية» - إما لأنها تبدو لهم مستحيلة المنال، أو لأنها لا تبدو لهم فى نهاية الأمر على هذه الدرجة من الرغبة التى يصورها البعض.

العدل كمساواة

الواقع أن جميع الناس لا يبتغون *أى صورة* من صور المساواة.

ولنكن صريحين مع أنفسنا: هل نحن جادون فى رغبتنا أن نكون متساوين، إن كان ذلك يعنى أن «نرتدى ما يرتديه الجار»، أو «نأكل من ذات ما يأكل» أو «أن نسكن دارا مماثلة تماماً لداره» وباختصار إن كان «مساوى» يعنى «مطابق» أو «مماثل» ؟

لا يوجد شىء مؤكد بأقل من ذلك.

شبح إنسانية يبدو فيها كل فرد شبيها بجاره ليس فيه ما يؤكد جاذبيته: المدرسة والثكنة العسكرية والمستشفى والسجن وتلك الأحياء

المعاصرة التى تبدو كما لو أنها مصنوعة من جناح مبنى واحد راح يتكاثر بلا نهاية - مثل مرض السرطان، يعطوننا توضيحا يثير الاشمئزاز بدرجة تكفى لكى لا يكون من الضرورى أن نتوقف طويلاً عند تلك الحالات المتطرفة من الـ«مساواتية» التى تمثلت فى الـ«خولخوز» والـ«جولاج». بل إن الـ«كيبوتز» الذى يمثل - إن فضلنا القول- النسخة «الناجحة» من الـ«خولخوز» (فى سياق مختلف بطبيعة الحال) يعاد النظر فيه اليوم -ليس لأنه لا يعمل بطريقة جيدة- وإنما لأنه يعمل -على العكس من ذلك- على درجة عالية من الامتياز حتى أن سكانه - بعد أن حكم عليهم بالـ-المساواتية- شبه الكاملة، يشعرون فيه بالملل القاتل.

لحسن الحظ أن الـ«المساواة» يمكن أن تحيل إلى صور أكثر إثارة للحياة الجماعية (حتى وإن ظلت تخيلية فى جزء منها).

يقدم لنا أفلاطون أقدم مثال معروف عن ذلك. المدينة «المثلى» التى يصفها لنا كتاب *الجمهورية* هى، كما نعرف، مدينة «أرستقراطية» ويسودها، علاوة على ذلك، عدم المساواة الجائر - بما أنها تقوم على ثلاثية هيراركية من هؤلاء «الذين يحكمون» و«الذين يحاربون» و«الذين يعملون». الغريب، مع ذلك، أن أفلاطون لا يتصور أن أداء الطبقتين الأعلى أى طبقة «الفلاسفة -الملوك» وطبقة «الحراس» تقومان على مبدأ مختلف عن مبدأ «الشيوعية» (والمعنى بذلك هو «شيوع» مطلق: شيوع النساء والممتلكات). كما لو أن الملكية الخاصة، كانت فى حد

ذاتها بالنسبة للنفوس «النبيلة» والمتعطشة للعدالة، فى ذلك الوقت أبعد من أن تكون نابعة من شعور «طبيعى» وعلى الرغم من أنها السبب الأول فى تمسكنا بهذا العالم، تعتبر بداية «السقوط».

وبعد أفلاطون بعشرين قرنا قدم توماس مور أحد الفلاسفة الكاثوليك الذى شغل أثناء ولاية هنرى الثامن منصب مستشار (رئيس وزراء) إنجلترا، وقد ألحت عليه صور البؤس المنتشر فى بلاده -قدم، فى سرد لرحلة خيالية بعنوان يوتوبيا (1516)، نموذجاً مختلفاً تمام الاختلاف عن المدينة المثلى (الفاضلة)- نموذجاً قائماً هذه المرة على مساواة واسعة للغاية فى المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وكما لو أن ذلك حدث بالصدفة كانت الملكية الخاصة، ولازمتها العملة، فى تلك الجزيرة الخيالية التى تقع فى أطراف العالم - كما يوجب الحرص ذلك - منعدمة تماماً بكل بساطة. لا ينتج «اليوتوبيون» -إذ يحتقرون الذهب و«الثروات»- سوى ما يحتاجون إليه ليعيشوا فى سعادة. إنهم يعملون قبل كل شىء على الحفاظ على استقلالهم، وفى قول اخر على الحفاظ على «اكتفائهم الذاتى».

أما روسو، الذى جاء من افاق متباينة بما أنه من مواطنى جمهورية جنيف، فهو يصبو أيضاً لمجتمع ريفى، مكون من صغار ملاك الأراضى الزراعية يعيشون فى شبه اكتفاء ذاتى فى مجال مغلق وفى زمن لا يتحرك. ولما كان واعيا بصعوبة إلغاء كافة صور الملكية الفردية اليوم، فقد أصر مع ذلك فى *الحديث الثانى*، أو حديث عن *أصل*

وأسس عدم المساواة بين البشر (1755) على أن الملكية تظل مصدر كافة «الشرور» فى المجتمع الحالى.

هل من المتعين علينا أن نُذَكِّر فى هذا الصدد بأن المساواة كانت مطلباً على درجة من الجوهرية بالنسبة لثوار عام 1789 أدت إلى أن التعبير ذاته استقر على الفور بين «الحرية» و«الإخاء» - ضمن شعار الجمهورية الفرنسية؟

وهل يتعين فى النهاية أن نذكر أسماء كل الذين (يطلق عليهم فى القرن السابع عشر الإنجليزى *المساوتيون* أو *الحفارون* ,Levellers Diggers: جراكوس بابوف، ماركس، برودون، باكونين) نقلوا حلم المساواة فى الظروف الاجتماعية الاقتصادية بمختلف ميولها - «العلمية» «اليوتوبية»، «الماركسية»، «الفوضوية/ النقابية» أو «الفوضوية»- داخل التيار «الاشتراكى» ؟

صحيح أن هذا الأمل (وقد نقول: هذا الوهم) قد تسبب فى كثير من السوء.

وبتعبير اخر أنه تسبب فى قتل الكثيرين فى قرننا (العشرين) باسم «الشيوعية».

لنتوقف إذن عند هذا «الانحراف» أو هذا «الضلال» الذى أصاب المثل الأعلى المساواتى - حتى نحاول إدراك الأسباب التى أدت إليها.

لا يُفهم شيء عن ماركس أبداً ولا عن أسباب مأساة «الشيوعية» التى عرفها القرن العشرون ما دمنا تعنتنا فى الخلط بين «فكر ماركس» و«الماركسية» و«الماركسية اللينينية».

الواقع أن هذه التعبيرات تشير إلى حقائق شديدة التباين تشكلت زمنيا الواحدة تلو الأخرى. نتجت «الماركسية» من «تعميم» لفكر ماركس قاده، بعد وفاته، زميله إنجلز وتلاميذهما الأوائل. أما «الماركسية-اللينينية» فهى نابعة من تطوير أيديولوجى وسياسى قرره - بعد وفاة لينين، سلفه ستالين.

كما أن المصطلحين «اشتراكية» و«شيوعية» تغير معناهما مع مرور الزمن - فالمعنى الذى أخذته هاتان الكلمتان بعد الثورة الروسية لم يعد له ما يربطه بالمعنى الذى كان لهما قبل ذلك.

بالنسبة لماركس وللتراث الماركسى حتى 1917 لم تكن كلمتا «اشتراكية» و«شيوعية» تشيران للشيء ذاته.

«الشيوعية» هى اسم يطلق على طريقة للإنتاج ليست حقيقية ولا هى قابلة للتنفيذ الفورى، وإنما قد يستطيع تطور «القوى المنتجة» بمصاحبة التحول الثورى لـ«علاقات الإنتاج» جعلها ممكنة التحقيق فى مرحلة لاحقة من التاريخ. تنظيم الإنتاج داخل هذا النظام (الذى رسم *مانيفستو الحزب الشيوعى* خطوطه العريضة عام 1848) يقود عليه المنتجون أنفسهم، بطريقة جماعية وديموقراطية حتى لا يعود هناك

وجود للملكية الخاصة ولا للنقود ولا لتقسيم العمل ولا للطبقات الاجتماعية ولا للعائلات ولا للحدود ولا للدول إذ تنمحى كافة الفروق - بما فى ذلك الفروق بين عمل فكرى وعمل يدوى وبين المدينة والقرية.

لا يستطيع مثل هذا الوضع بطبيعة الحال أن يحدث فى بلد منعزل بما أنه لا يمكن لأى بلد أن يبقى مكتفيا تماماً بذاته. ولذلك لم تكن الشيوعية مطروحة -من منظور الماركسية السابقة على السوفيتية- سوى بصفتها هدفا أعلى، عالميا ونهائيا. وبحلولها تنتهى مرحلة «ما قبل تاريخ» البشرية، التى تكون قد تخلصت أخيراً من «أغلال» الاستغلال الاقتصادى ولازمته «أغلال» الظلم السياسى.

يتعين على رأس المال للوصول إلى تلك المرحلة فيما يرى ماركس أن يعبر أولاً مرحلة وسطى هى المرحلة «الاشتراكية». تظل العلاقات الاستغلالية فى هذه المرحلة قائمة ولكنها تنعكس (فى صالح حلقة ثورية) لتصبح فى صالح الطبقة البروليتارية. ما يميز أسلوب الإنتاج الاشتراكى هو وصول البروليتاريا إلى وضع الطبقة المسيطرة. فى كلمات مختصرة تبدأ الاشتراكية فى بلد ما عندما تستولى البروليتاريا على السلطة لتمارس «ديكتاتوريتها» على البورجوازية وتتلاشى عندما تصبح حقيقة كوكبية، أى عندما تختفى البورجوازية أو تتوقف عن أن تكون كذلك، فاتحة الطريق أمام الشيوعية.

هذه المرحلة «الانتقاليه» نحو الاشتراكية، كان في اعتقاد ماركس أنها ممكنة لأنه كان يرى أنه تتطور القوى المنتجة ولا بد أنها تشجع تطور البروليتاريا؛ ولكنه كان يعرف أن البورجوازية لن تستسلم بدون مقاومة. ولذلك توقع ضرورة وجود مرحلة ديموقراطية انتقالية تؤدى إلى دكتاتورية البروليتاريا. (*المرحلة الانتقالية رقم 1*) تستهدف التمهيد لنشأة الطبقة التى ستتولى بدورها التمهيد لاختفاء البورجوازية (المرحلة الانتقالية رقم 2) هذا هو -على وجه الخصوص- معنى البرنامج السياسى المعروف باسم «برنامج ارفورت» والذى تم وضعه -تحت إشراف إنجلز- فى عام 1891 بعد وفاة ماركس بثمانى سنوات.

حتى وإن كان ثوريا بالنسبة لعصره فإن هذا البرنامج -الذى هو الخطوة الأولى فى المرحلة الانتقالية رقم 1- لا يشمل سوى مطالب متوائمة مع معايير الديموقراطية (الانتخاب العام المباشر والسرى، حرية التعبير والتجمع، المساواة القانونية للرجل والمرأة، الخ) وقابلة تماما للتحقيق بالطريق التشريعى. منذ تلك اللحظة وحتى حلّ الأممية الثانية (1914) وافقت معظم الأحزاب المنادية بالماركسية سواء فى ألمانيا أو فى فرنسا أو فى الإمبراطورية النمساوية المجرية، على أن تتحرك داخل اللعبة البرلمانية، وهى لا تتصور الانتقال نحو الاشتراكية سوى بالأسلوب «السلمى». إنه «العصر الذهبى» للماركسية، كما قال الفيلسوف البولندى لشزيك كولاكوفسكى.

ومع ذلك كل شيء تغير منذ أن سمح مذهب لينين الإرادى للبولشفية بفعل الحرب العالمية الأولى بالاستيلاء على السلطة فى روسيا.

الاشتراكية «الحقة» القائمة على التصنيع الإجبارى، والمندفع فى الوقت ذاته، لبلد زراعى فى المقام الأول، كانت أبعد من أن تشبه الصورة التى تخيلها لها ماركس. فبدلاً من أن تقوم ديكتاتورية البروليتاريا، قامت على ديكتاتورية الحزب «الشيوعى» المفترض أنه يقود البروليتاريا (لدرجة أن أصبحت «الشيوعية» بشيء من الإفراط مرادفة لـ«الاشتراكية الحقة»). وبدلا من أن توفر الشروط الاقتصادية المواتية للاختفاء الـ«طبيعى» للبورجوازية، عملت على تصفيتها العنيفة. وأخيراً، بدلا من أن تتواكب معها تنمية القوى الإنتاجية، تسببت دون قصد فى ركودها.

الاشتراكية «الحقة» ليست إذن الشيوعية ولا حتى اشتراكية ماركس.

الواقع هو أنها ليست سوى رأس المال البيروقراطى للدولة –وبدلا من أن تتبع فيه وسائل الإنتاج الجماعة، تصادرها الدولة التى لا تمثل حقيقة الجماعة بما أنها هى نفسها قد أخذت رهينة فى يد التنظيم الحاكم لحزب سياسى لم يتورع عن إقصاء منافسيه.

لم يكن لمثل ذلك النظام أن يدوم طويلاً. تروتسكى وروزا لوكسامبورج وبوريس سوفارين ووالتر بنجامين وغيرهم، إذ لم تكن العقول الواضحة قليلة العدد، غداة 1917 داخل اليسار الأوروبى المتطرف لتتبين ذلك. وبعد الحرب العالمية الثانية أعادت حركة «الاشتراكية أو البربرية» انتقاداتهم وطورتها، وقد أسس تلك الحركة كلود لوفور وكورنيليوس كاتسوريادس الذى ظل يقودها حتى عام 1966.

الواقع أن النظام السوفيتى -بعد أن أوجد ذلك «الانحراف» المطلق للشيوعية أى الستالينية- وبعد أن أجريت عليه عدة محاولات كلها فاشلة لإعادته للحياة على يد نيكيتا خروشوف وميخائيل جورباتشوف - انتهى به الحال إلى أن مات ميتة حق فيما بين عامى 1989 و 1991.

أما فكر ماركس الثرى بإمكانيات هى أبعد من أن تكون قد استكشفت، فهو لا يزال حياً بالكامل. تشهد على ذلك، ضمن أشياء أخرى، المكانة المركزية التى اعتلاها فى أعمال سارتر وألتوسار، وفى العديد من التأويلات التى ما فتئ يثيرها منذ أربعين عاماً، سواء فى فرنسا (جان - فرانسوا ليوتار، الان باديو، دانيال بن سعيد، جاك ديريدا، جاك رانسيار) أو فى العالم الأنجلو- ساكسونى - وأنا هنا أفكر فى أعمال ديك هوارد وفى التيار المسمى «الماركسية التحليلية» (جيرى أ. كوهين ويون الستار وجون رومار) الذى اجتهد فى إعادة ترجمة بعض

الحدسيات الاجتماعية/ الاقتصادية لماركس فى لغة علمية حديثة مجـــردة من أى عواطف ميتافيزيقية أو مسيانية جياشة.

أما فكرة المجتمع «المتساوى» إن لــــم يكـــن «مســــاواتى» أو، إن استخدمنا تعبيرا آخر قلنا: المجتمع «العادل» الذى يعطـــى لكـــل إنســـان المكانة التى تليق به، فهو لا يزال فى عام ١٩٩٩ مثلما كـــان فـــى عـــام ١٩١٧، حيا بشدة وهو موضوع الساعة.

الواقع أنه لم يحدث أبداً أن كان عدد ضخم من البشر، عبر العـــالم كله، ضحية فى الوقت ذاته لأكثر صور الاستغلال الاقتصادى والاستبداد الأيديولوجى أو السياسى قسوة، مثلما هو الحال اليوم. لم يتفاقم أبداً عـــدم المساواة بين بلاد فقيرة وبلاد غنية، وداخل تلك الأخيرة بين «الأثريـــاء» و«الذين تم إقصاؤهم من المجتمع» بهذه السرعة التى يتفاقم بها منـــذ أن أصبح النظام الرأسمالى «عالمياً». لم تصل أبداً البطالة والبؤس وســـوء التغذية ونسبة الوفيات بين الأطفال، فى بعض أنحاء الكوكب، إلى هـــذه النسب العالية.

هذا هو السبب فى أن «شبح» الشيوعية، أو بمعنى أدق المســـاواة، الذى كان «يراود» العالم منذ ١٨٤٨ (طبقاً لما جاء فى الجملة الأولى مـــن *المانيفستو*) والذى أصبح منذ نهاية الحرب الباردة «شبح» ماركس ذاتـــه (ونحن نستعير هنا عنوان أحد اخر أعمال ديريدا) - لا يزال «يراودنا». على الرغم من أن فشل تلك التجربة التاريخيـــة الهائلـــة التـــى شـــكلتها

الشيوعية الأوروبية قد أجبرنا -من وقت لآخر- علــــى القيــام ببعــض «المراجعات» الصعبة للغاية علينا.

باختصار، إذا كان الحلم بعالم تختفى فيه تماماً الملكية الفرديـــة قــد أصبح غير واقعى، وإذا لم يعد أحد يود جدّيا أن يتصور عالماً نكون فيــه «متماثلين» جميعاً، فيبدو فى المقابل شرعياً تماماً أن نستمر فى النضــــال من أجل إقامة مجتمع نكون فيه أكثر «مساواة» مما نحـــن فيـــه الآن. أى وبكلمات مختلفة من أجل مجتمع نتقاسم فيه -متخطين المساواة الصورية فى الحقوق- «المنافع» الاجتماعية (سواء كانت الصحة أو وقت الفـــراغ أو التعليم أو الثقافة) فى روح من «المساواة» ونقدم فيه لمن كـــانوا أقــل حظاً فى الحياة بسبب النشأة، الإمكانية الحقيقية لتخطـــى العوائـــق التـــى يبدؤون بها حياتهم.

الدولة الأكثر «عدلاً» قدر الإمكان، من وجهة النظر هذه، لن تكـــون فقط تلك التى تناصر الحرية «بوجه عام» وإنما تلك التى تجتهد أيضاً فى النضال -حتى لو خاطرت بتضييق الحرية أحياناً- ضد الظلم الأعظـــم: ذلك الظلم الذى يرى أن من ولد فقيراً، يتعين عليه أن يبقى هكـــذا إلـــى الأبد.

كما لو أن الفقر يعتبر فى المجموعة وراثية وليس حدثاً تاريخيــاً. أو واقعاً وراثياً لا اجتماعياً.

العدالة كإنصاف

العمل على ازدهار الحركية ومكافحة الظلم الناتج عن الأصول الأسرية ليسا إلا من قبيل الآمال الطيبة. كما أنهما أيضاً فرضان يمكن تحليلهما وتطويرهما بطريقة عقلية.

حاول ذلك أحد فلاسفة عصرنا وهو: جون روولز فى كتابه *نظرية العدالة* (1971) -هذا العمل الذى مازال نجاحه داخل العالم الأنجلو-ساكسونى وما وراءه أيضاً يتأكد باستمرار وبعد صدوره بثلاثين عاماً.

يطرح روولز بعد أن تخلى عن حلم المساواة الكاملة فى المجال الاجتماعى/ الاقتصادى (وهو إن طبق بدقة يعنى إلغاء الملكية الخاصة) يطرح مسألة أقل طموحاً، وإن كانت على الرغم من ذلك مركبة، وهى معرفة ما هى الشروط التى يمكن أن تقوم بها عدالة «توزيعية» حقيقية فى مجتمعاتنا الحديثة.

يمكن طرح المسألة على النحو التالى: إذا انطلق الجميع فى الحياة بفرص متساوية، تصبح «العدالة» هى أن يعامل الجميع بالطريقة ذاتها - بمعنى أن يمنح كل فرد القدر ذاته من «الحقوق» (أو «الفوائد الاجتماعية»). إلا أن الأمور لا تسير على هذا النحو، وإذا كانت الفرص، فى الحياة الواقعية، موزعة عند الانطلاق بطريقة غير متساوية، فلا بد أن «العدالة» هى منح المزيد لمن يملكون أقل أو الأقل لمن يملكون المزيد - لتتحقق المساواة عند نقطة الوصول.

وبناءً عليه فإن جرعة من الظلم قد تكون إذن ضرورية ولا غنى عنها لكي تسود «العدالة»، إذا لم نتصور تلك الأخيرة بتعبيرات المساواة الحسابية وإنما بشروط «الإنصاف» بمعنى (*justice as fairness*)[3].

يبقى لنا أن نعرف –وهنا المحك– كيف نحدد هذه الجرعة وطرق تطبيقها.

ما هو الحل الذي يقدمه روولز ؟. إنه يمر عن طريق «إعادة تحديث» –وهو ما يعتبر غير متوقع نسبياً بعد جروسيوس بثلاثة قرون– لتصور «العقد الاجتماعي».

ويبين روولز في مستهل كتابه الضخم أن «هدفي هو طرح تصور للعدالة يعمم ويرفع إلى أعلى مستوى من التجريد، النظرية المعروفة جيداً للعقد الاجتماعي، كما نجدها عند لوك وروسو وكانط[4] ضمن اخرين».

إذا لم يُذكر هوبز هنا - وفي بقية السفر كله، بالمناسبة - فإنما يرجع ذلك، كما يشير هامش غامض من الفصل 1، لأن الـ «*ليفياتان* يطرح مسائل خاصة[5]»– وهي مسائل مرتبطة، كما نتصور برؤية هوبز للسلطة الحاكمة على أنها سلطة «مطلقة».

---

3. John Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad., fr., Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 29.

4. *Ibid.*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 79.

نلاحظ أيضاً أن البِنْيَة الروولزية، التى تدخل فى إطار نظرة «إصلاحية»، قدمت لنا على أنها الطريق الوحيد الممكن فى مواجهة الفشل (المتوقع) للطرق «الثورية»، لا تنحصر مع ذلك فى العودة المجردة وببساطة إلى النظريات الكلاسيكية للحق الطبيعى.

فالواقع أن تلك النظريات تعتمد على قبليات تاريخية وميتافيزيقية يرفض رولز إدخالها فى حساباته[6].

الشىء الوحيد الذى يسترعى اهتمامه هو فرض، بل قل، لنكون أكثر دقة، وهمية العقد، بمقدار ما هى تسمح له بتشكيل صورة دقيقة للغاية لما يجب أن يكون عليه مجتمع «عادل» (*fair*)، مجتمع «منظم تنظيماً جيداً». (*a well-ordered society*). ويكون من المناسب أيضاً من أجل ذلك، رد المعنى الحقيقى لـ«الوضع الأصلى» أى وضع عدم اليقين السابق منطقياً على لحظة توقيع المعاهدة: وهذا بالتحديد كان رولز هو أول من قام به.

ما الذى حدث إذن لهذا «الوضع الأصلى».

يؤكد رولز فى مداخلته أن فى موقف كهذا، يتعين ألا يعرف الذين سيقومون بالتعاقد ما سيصبح عليه مصيرهم الشخصى (عنصرهم، جنسهم، دينهم، مميزاتهم الجسدية أو النفسية - وضعهم الاجتماعى/

6) يعترض رولز صراحة فى «رده على هابرماس» (1955) على أن هذا الأخير قد عد هوبز مع كانط ضمن أصحاب نظريات الحق الطبيعى. راجع الترجمة الفرنسية لذلك النص فى:
Jurgen Habermas et John Rawls, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997 p. 100.

الاقتصادى، رؤيتهم للعالم) بعد التوقيع علـــى العقــد. وهــم إذ يكونـــون موضوعين «تحت ستار من الجهالة (*under a veil of ignorance*)[7] وإذ يعملون التفكير -دون أى فكر مسبق فلسفى أو دينى- فى كافة الضـــروب الممكنة من الصور، ينتهى بهم الأمر عندئذ، بعد قيامـــــهم بعمـــل كافـــة الحسابات، إلـــى الوصـــول إلـــى نـــوع مـــن «الإجمـــاع المـــتراكب» (*overlapping consensus*) أى إلى أن يقبلوا، فى توافق مشترك، بالنظـــام الذى يجمع على النحو الأفضل بين المطلبين التاليين: من جهـــة أولـــى، طلب أكبر قدر من الحرية الفردية (فى حالة لو أنهم ولدوا أغنياء)، ومـــن جهة أخرى (فى حالة لو ولدوا فقراء) طلب أكبر قدر ممكن من المســـاواة فى الفرص.

المطلبان يصبان بدورهما فى صياغة مبدأيـــن يمكنـــهما وحدهمـــا تعريف ما يحق لنا أن ننتظره من مجتمع «عادل».

المبدأ الأول (أو «مبدأ الحرية»): «يتعين أن يكون لكـــــل شـــخص حـــق متساوٍ فى نظام كامل يتسع بأكبر قدر مـــــن الحريـــات الأساســـية المتساوية بين الجميع، يتواءم مع نظام واحد للجميع».

المبدأ الآخر (أو «مبدأ التباين»): يتعين أن تكـــــون حـــالات عـــدم التكافؤ الاقتصادى والاجتماعى: أ) لأفضل مصلحة للأكـــثر حرمانـــا داخل حدود مبدأ عادل للادخار، و ب) مرتبطة بوظـــائف ومراكـــز مفتوحة أمام الجميع، طبقاً لمبدأ التكافؤ العادل (*fair*) فى الفرص»[8].

---

7. John Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 168.

8. نفس المصدر ص 341. الإحالة إلى «مبدأ الادخار» يستهدف هنا مراعاة إمكانية الاستمرار التى ستتيحه للأجيال التالية فقط.

منطوق هذين المبدأين يكتمل بمنطوق قاعدتين.

إحداهما تؤكد (ضد الماركسيين) على الأولوية (المنطقية أو «القولية») للمبدأ الأول على الثانى: «لا يمكن أن تُحَد الحريات الأساسية إلا باسم الحرية».

أخراهما تذكر (ضد«المنفعيين») أن الحرص على العدالة -بشكل عام- يتعين عليه أيضاً أن يمر فى جميع الظروف قبل الحرص على «الفاعلية والرفاهية»[9].

باختصار يمكن تلخيص هذا التصور الجديد العدالة بـ «الصياغة» التالية: «جميع القيم الاجتماعية -حرية وإمكانيات متاحة للفرد ودخول وثروة والأسس الاجتماعية لاحترام الذات- يتعين توزيعها بالتساوى، إلا إذا كان التوزيع غير المتساوى لهذه القيم أو تلك فى صالح كل فرد»[10].

العبارة: « فى صالح كل فرد» تعنى فى هذا السياق، أن مساعدة «الأقل حظاً» فى أن يندمجوا بصورة أفضل داخل النظام العام تعتبر بكل وضوح فى صالح «الأكثر حظوة» - الذين سيخسرون كل شيء إن قرر «الأقل حظوة» تفجير النظام.

من المؤكد أن روولز يعى تماماً واقعة أن «مبدأ التباين» و«مبدأ الحرية» اللذين ينادى بهما يتحركان فى اتجاهين معاكسين لبعضهما. إذ أنه من الواضح أن تكافؤ الفرص (الذى يتضمن على سبيل المثال أن

---

9) المصدر ذاته

10) المصدر ذاته ص 93.

التعليم والعناية الطبية يقدمان بدون مقابل للأقل حظوة) لا يمكن تمويلـــه إلا بواسطة آليات لإعادة توزيع الثروات مثل الضريبة المتصاعدة علـــى الدخل - وهى آليات تتضمن، بالنسبة للأكـــثر ثـــراءً، تقييـــدا اســـتبداديا لحريتهم فى الإثراء.

إلا أن روولز يؤمن على الرغم من ذلك بإمكانية التوفيق بين هذيـــن «المبدأين» بشرط واحد؛ أن تتولد عن العقد الاجتماعى مؤسسات سياســية خاصة بذلك النموذج من النظم المسمى «ديموقراطية» وهو اللفظ الـــذى يضيف إليه من جانبه، تلوينا «تقدميـــا» يجعلـــه يبـــدو -فـــى وطنـــه- *ليبراليا* - أى أنه مفكر «يسارى».

فهو يعرض نفسه بذلك العمل لأن يخذل الذين كانوا ينتظرون منـــه أن يقدم اقتراحات أكثر أصالة.

ألا يوجد حقاً حل اخر - إن أردنا إقامة نظام يستطيع التوفيق بيـــن «خسارة» أدنى و«مكسب» أعلى (أى ضمان أكبر قـــدر مـــن الحريـــة يتواءم مع أقل قدر من القيود المطلوبة لضمان أكبر تكـــافؤ ممكـــن فـــى الفرص)، غير الرجوع (إذ أن هذا هو الموضوع فى نهاية الأمـــر) إلـــى البرنامج القديم المعروف لـــ«الاشـــتراكية/ الديموقراطيـــة» الأوروبيـــة: دولة - العناية تمولها ضريبة على الدخل للخدمات العامة الفاعلة والتـــأكيد النبيل (ولكنه مجرد) على الرغبة فى التضامن الاجتماعى الذى لا يحـــدد لنفسه هدفاً أو جدولاً زمنياً محدداً ؟

يتدارك روولز الاعتراضات التى قد تثار بأن قدم، دعماً لنظريتـــه، حججا صورية وفيرة.

يستبق روولز الاعتراضات التى ستثار ضد نظريته تلك بأن يقـــدم دعماً لها وفرة وفيرة من الحجج الصوريـــة اســتعارها مـــن «نظريـــة الألعاب»، وهو فرع من العلوم شاع فـــى الجامعـــات الأمريكيـــة فـــى الستينيات، مجتهداً بذلك على طبع استدلالاته بصبغـــة «علميـــة» طبقـــاً للقواعد العلمية السائدة فى ذلك الوقت داخل المؤسسة الأكاديمية الأنجلـو-ساكسونية (يتعين علينا ألا ننسى أنه كان يقوم بالتدريس فى قسم للفلســـفة -فى جامعة هارفارد- وكانت تسيطر عليه شخصيات من «الوضعييـــن-الجدد» مثل و. ف. كواين ونلسون جودمان).

فى الوقت ذاته لم يدع روولز أى فرصة تمر دون أن يؤكد علـــى أن نظريته نفسها - وإن كانت تود أن تكون «صادقـــــة» أى محـــايدة مـــن الناحية الفلسفية (أو الـــ«ميتافيزيقية») فهى تدخل عن قصد فـــى إطـــار تيار سياسى محدد هو تيار «الليبرالية» (وهو تيار «متقدم» من الناحيـــة الاجتماعية - بالمعنى المستخدم فى أمريكا لكلمة «متقدم»).

وعلى سبيل المثال سمح له مقال يرجع إلى عام 1995 بعنـــوان لــــه معنى خاص هو «نظرية العدالة كإنصــــاف: نظريـــة سياســـية وليســـت ميتافيزيقية»[11]، سمح له بأن يبين بكل الوضوح المطلوب أنه حتى لو بـــدا

---

11. يمكن الرجوع إلى الترجمة الفرنسية لهذا المقال:
«La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique».
John Rawls, *Justice et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1993 في

أنه ينتمى لكانط إلا أن تصور العدالة الذى يدافع عنه هو تصور «سياسى» أكثر من كونه «ميتافيزيقيا».

يبدو كتاب *نظرية العدالة* عند إعادة النظر إليه مع مرور الزمن أنه كتاب يمزقه طموحان متباينان، كلاهما يصعب إرضاؤه.

«ادعاءات» علمية من ناحية - مقاومتها للنقد ضعيفة.

و«ادعاءات» سياسية من جهة أخرى - قابلة للجدل مثلما هو حال كل ما يتعلق بالسياسة.

أولاً: «الادعاءات» العلمية.

سأمتنع هنا عن الدخول فى صورية الحسابات (وهى فى رأيى غير ذات جدوى) المتعلقة بـ«نظرية الألعاب» أو بطريقة أكثر عمومية، نظرية «الاختيار العقلى» (*rational choice theory*) التى يؤثرها رولز.

لا لأن تماسكها يبدو لى غير قابل للهجوم عليه، بطبيعة الحال، وإنما، وبكل بساطة، لأن الأوروبيين يعرفون أكثر من الأمريكيين لأى مدى يمكن للتاريخ أن يكون «مأساويا»، كما يقول ريمون أرون، وأن معظم البشر (راجع شكسبير) ليسوا عاملين «عقليين»، وأنه ليس من الواقعية فى شىء أن ننتظر -لكى تتحسن أحوال من هم «أقل حظوة»- أن يقرر ذلك من هم «أكثر حظاً» فى الحياة. وقد وعوا أخيراً أن فى ذلك مصلحتهم الخاصة، أن يقدموا العون للآخرين.

ثم يأتى دور «الالتزامات» السياسية.

لاشك أن روولز يعتبر بالفعل كاتبا «ملتزماً» ولكن على طريقتـــه. فهو ينتمى لجيل ناضل من أجل الحصول على الاعتراف بـــ«الحقـوق المدنية» (*civil rights*) للزنوج الأمريكيين، وهو يعبر عن وجهـة نظـر حركة سياسية تطالب بدولة فيدراليـة قويـة مصممـة علـى مقاومـة التصرفات العنصرية لولايات الجنوب فى الولايات المتحـدة، وانتـهاج سياسة «دمج» (الملونين فى النسيج الأمريكى) حقيقيه. أى -وباختصـار- دولة قادرة -حتى لو فعلت ذلك بأسلوب تسلطى- على فرض إجـراءات إعادة توزيع الدخول هدفها انتشال المجتمع الأسود بعد طول زمان مـن وضعه كأقلية تساء معاملتها إلى الأبد.

يوجه روولز أحياناً إلى «النموذج» الأمريكى انتقادات محددة وفـى محلها. وسأكتفى كمثال وحيد على ذلك بالنص الـذى نُشـر عـام 1995 والذى ينتقد فيه ذلك النموذج: أ) لأنه لا يقوم بالتمويل العام للانتخابـات السياسية. ب) لأنه يسمح بوجود توزيـع مجحـف جـداً للثـروات. جـ) لأنه يترك قطاعاً كبيراً من السكان دون أى تأمين صحى[12].

ولكن إذا كان روولز يثبت أحياناً أنه من مؤيدى إصـلاح النظـام الضرائبى الأمريكى، فهو لا يغامر مع ذلك فى تصور مجتمع يقوم علـى شىء اخر سوى على «سوق حرة» من النمط الرأسمالى.

---

12. النص المذكور ليس سوى «رد على هابرماس» والذى تمكن مراجعته بالفرنسية فى كتاب:
Jurgen Habermas et John Rawls. *Débat sur la justice politique*, *op. cit.*
راجع على وجه الخصوص الصفحتين 101 و102.

حقيقى أنه كتب فى صفحة يكتنفها غموض كثيف فى كتاب *نظرية العدالة*[13] أن تصوره لـ«السوق الحرة» لا يتضمن بالضرورة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ولكن للأسف يظل هذا التأكيد - بالنظر إلى سياق الكتاب- غامضاً تماماً، وتظل النظرية الروولزية بأكملها قائمة بالفعل على مصادرة أن إقامة دولة «عادلة» لن يتم إلا إذا ساد أولاً اقتصاد السوق - أى رأس مال ليبرالى كما عرفناه فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

مثل تلك المصادرة غير القابلة للإثبات بالقطع يعيبها علاوة على ذلك أنها تقودنا من جديد وبأسلوب مباشر إلى عالم سميث وبنثام وميل، علماً بأن *نظرية العدالة* ذاتها كانت تستهدف بداية إقصاء التعريف «النفعى» للعدالة (الذى يماثله ميل بالفاعلية الاقتصادية) ليضع محلها تعريفاً مستوحى من كانط: «العدالة كإنصاف».

وأخيراً زاد روولز موقفه سوءا (إن صح القول) بأن بدا عليه أنه يتخلى -مع توالى مداخلاته ابتداء من الثمانينيات[14] - عن موقفه «الكلى» الذى كان قد اتخذه فى كتابه الأول. فالواقع أنه يبدو - على عكس الفكرة التى تقول إن نظريته عن العدالة كانت صالحة مسبقاً لأى مجتمع كان -

---

13. John Rawls, *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 311.

14. جمعت معظم تلك المداخلات فى كتاب:
John Rawls, *Le Libéralisme politique* (1993), trad. fr., Paris, PUF, 1995.
ونضيف إليه مجموعة مقالات أخرى جمعت هذه المرة من أجل القراء الفرنسيين فى كتاب
Justice et Démocratie, Paris, Ed. du Seuil, 1993
وبينما أخيرا ظهر عام 1993:
«The Law of peoples», traduit dans John Rawls, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996.

أنه راح يناصر تدريجياً النظرية -الأقل طموحاً- التي ترى أنها لا تصلح إلا للمجتمعات الديموقراطية والليبرالية القائمة بالفعل.

أى -وبتعبير آخر- فإن المجتمعات غير الديموقراطية مثل المجتمعات «التقليدية» أو «الهيراركية» فهى تستطيع - بشرط أن تكون «منظمة تنظيماً جيداً»، أى أنها تحترم على الأقل «الحقوق الإنسانية الأساسية - أن تستمر فى تجاهلها -إن أرادت- للمتطلبات الغربية الخاصة بالحرية والعدالة، ولكن إن كان هذا التنازل للنسبية الما- بعد -حداثية يجد لنفسه تبريراً فى الرغبة فى مسايرة «اللائق سياسياً» وذلك باحترامه للفروق الثقافية، فهذا لا يمنع كونه تسليماً بخطورته الكامنة.

فى الخلاصة، لا أستطيع إلا أن أتفق مع رولز عندما يؤكد أن الديموقراطية هى النظام الذى يسمح -بانفتاحه على الحرية بكافة أشكالها- بأن يلبى بأفضل وجه ممكن الحرية السياسية بمعناها الأصيل وأن يلبى فى الوقت ذاته سياسة تكافؤ الفرص.

ولكنى لا أستطيع مسايرته عندما يتخلى عن الإعلان عن كلية صدق قواعد اللعبة الديموقراطية، أو عندما يدعى أنه يخضع تلك القواعد للقيود التى تحددها وسيلة إنتاج معينة: التى نعيش فيها حالياً بطريقة ظرفية.

من وجهة النظر الأخيرة تلك يفتقر تصور رولز بدون شك للجسارة والخيال؛ ولا شك أن هذا الجانب «الواقعى» و«الاشتراكى-

الديموقراطى» هو الذى يفسر العناية الفائقة التى استرعاها هذا الجانب قبل عشرة سنوات داخل الجناح «الإصلاحى» للإنتليجنسيا الأوروبية. لابد أن هذه الأخيرة قد وجدت فى ذلك التصور حلاً بديلاً مرحباً به جداً، فى الوقت الذى كانت النظرية الماركسية تنهار فيه كما انهار النظام السوفيتى والنظم الدائرة فى فلكه.

وعلى العموم أليس من حقنا التأكيد على أن السياسة التى تنتهجها الحكومات التى تدعى أنها «يسارية» وهى التى فى السلطة فى معظم بلاد الاتحاد الأوروبى فى ربيع 1999 من لندن إلى باريس وبرلين، ليست فى الواقع سوى سياسة مستوحاة من روولز ؟

وهو ما يعنى إلى أى درجة يمكن لنظرية روولز أن تبدو «متراجعة» أمام معظم الأفكار التى تتناقلها منذ مائة وخمسين عاماً التيارات الاشتراكية المختلفة (بالمعنى «القديم») والفوضوية أو «اليوتوبية».

وعلى الرغم من ذلك لازالت تلك النظرية تثير على جانبى الأطلنطى عبر العقود الثلاثة الأخيرة جدلا هو أبعد من أن يكون هادئاً. وهو جدل اتسع (وكان فى كثير من الأحيان ثريًا من الناحية التصورية) لدرجة أننا لا نستطيع عمل شيء اخر غير تخصيص فصل كامل له هنا.

ـ 7 ـ

الحقوق، الخير، العادل

نجد في لب المجادلات التى أثارها كتاب *نظرية العدالة* عدداً كبيراً من مواضيع ذات طبيعة متباينة.

الجدل الأول - وسأكتفى بذكره فقط - يخص فى جوهره المتخصصين فى الفلسفة: إنه جدال «منهجى» يتركز حول المفروضات الضمنية فى مشروع رولز.

يشكك يورجن هابرماس على سبيل المثال فيما ذهب إليه رولز من أن ذلك المشروع «محايد من الناحية الميتافيزيقية» كما أنه يأخذ على «المبدأين» الرووليزيين أنهما يرسمان صورة مجتمع يتسم بشىء من التصلب، أى مجتمعا لم يقيّم بما يستحقه الدور الذى يؤديه فيه ما يسمى «التشريع-الذاتى الديموقراطى» (الذى يقوم هو ذاته على «استخدام عام» للعقل - هو جدالى وبالتالى «اتصالى»).

فيما عدا ذلك فإن نظريتى الفيلسوفين متقاربتان فى جوهرهما لدرجة أنه يتعين ألا نرفع من قدر خلافاتهما، بل إن هابرماس ذاته يقر

بأنه «خلاف عائلي[1]». أما روولز فهو يعلن أنه لا يرى موضوع الخلاف مقللاً من أهميته[2].

أما انتقادات ريتشارد رورتي فهي على العكس من ذلك مناهضة له بقوة. إذ لا يكف رورتي - بعد أن تخلى عن «معتقدات» الفلسفة التحليلية ليعود إلى براجماتية وليام جيمس وجون ديوي- عن ترديد أن الوهم «المؤسسي» هو وهم فلسفي بالدرجة الأولى. البناء الإنشائي (الذي تعوزه اللباقة ولكنه دقيق في الوقت ذاته) الذي يدافع به روولز عن تصوره للعدالة لا يبدو له إذن سوى تبيان، ضمن أخرى، للخطأ المتمثل في الاعتقاد بأن الديموقراطية تحتاج - لكي تشعر بأنها في «كامل صحتها» لنوع من الـ«تبرير» الفلسفي. على حين يرى رورتي أنه لا توجد حجة دفاع عن الديموقراطية أفضل من الديموقراطية ذاتها[3].

1. أهم نصين لهابرماس عن رولز «المصالحة بفضل الاستخدام العام للعقل. ملحوظات حول ليبرالية جون رولز» و«أخلاق رؤى العالم». "عقل" و"حقيقة" في ليبرالية رولز السياسية»، تمكن الاطلاع عليهما بالفرنسية في:

Debat sur la justice politique, Paris, Cerf, 1997.

2. أرجو أن أحيل القارئ إلى الحوار الذي أجريته مع جون رولز ونشرته في صحيفة لوموند بتاريخ 30 نوفمبر 1993 والذي يؤكد فيه: «أشعر أني قريب جدا من هابرماس، وإذا كانت بعض الاختلافات تفصلني عنه، فهي أقل أهمية مما نتفق عليه».

3. أريد التأكيد على أن النقد الذي وجهه رورتي إلى رولز هو في جوهره منهجي. أما فيما يخص الموضوع فلا توجد أي اختلافات بين الموقف السياسي الذي تقوم عليه *نظرية العدالة* وذلك الذي استوحاه -على سبيل المثال- رورتي في أحد آخر كتبه: *Achieving Our Country (1998)* فهذا الكتاب يعتبر ببساطة أكثر يسارية بقليل عن الآخر دون أن تفصل بينهما هوة حقيقية. وفي نص يرجع إلى عام 1995، عنوانه «هابرماس، ديريدا ووظائف الفلسفة» والذي أعيد نشره ضمن المجلد الثالث من أوراق فلسفية، حقيقة وتقدم، *Philosophical Papers, Truth and Progress* (1998). يؤكد رورتي -من ناحية أخرى- أنه قريب جداً من أفكار هابرماس السياسية. وهو يعتبره من الأسرة «الاجتماعية الديموقراطية» (الذي يعلن مايكل والزر من ناحيته عضويته فيها صراحة).

يطرح هذا الاستدلال -الذى يتخطى إطار التفكير فى العدالة- سؤالاً هاماً عن معرفتنا لأى درجة يمكن لاعتقاداتنا الديموقراطية أن تتوافق مع «نسبية» منهجية - أى مع انتفاء جذرى لأى «أساس» لها. فإن كان علينا أن نسلم -وهو ما أخشاه- بأن رورتى على حق، فيتعين ألا يؤدى بنا العبور من وجهة نظر «متعالية» إلى أخرى «براجماتية- جديدة» إلى التخلى عن اعتقادنا بأن الديموقراطية تشكل بالفعل - بالنسبة لكافة المجتمعات الحالية (مهما كانت صفاتها الثقافية المميزة) أفضل النظم السياسية التى يمكن تصورها.

عدم إمكانية إعطاء تبرير «متعال» لهذا الاعتقاد لا يثبت فى الواقع أنه خطأ ولا أنه ناجم عن «إمبريالية» غربية خالصة؛ كما أن صعوبة جعل الذين يشتركون فى اعتقادات مناقضة لهذه النقطة يعدلون من رأيهم لا يمنع أنهم مخطئون - هذا إذا أخذنا على الأقل فى اعتبارنا أن بعض الاختيارات يمكن أن يقال عنها أنها «أفضل» من أخرى وأن تعبيرات مثل «يكون على خطأ» أو «يكون على حق» ليست عملياً خالية من المعنى.

أى باختصار أن عدم وجود حقيقة «ميتافيزيقية» لا يمنع أن تكون بعض الأشياء حقة. وعدم إمكانية أن تكون كل حقيقة قابلة للإثبات لا يعنى - ipso facto - أن كل شىء يتساوى ولا أن كل مجهود مبذول فى التفكير غير مجد مقدماً.

جدال ثان وثيق الارتباط بالأحداث السياسية الأمريكية الحالية (والأوروبية مؤخراً) يدور حول مسألة أن نعرف ما الذى يجب أن يكون عليه «الثقل النسبى» للدولة داخل مجتمع ديموقراطى.

موقف روولز المؤيد لقيام دولة «قوية» كان لابد أن يثير - كما هو متوقع- ردود فعل سلبية، وليس فقط من جانب مؤيدى عدم المساواة، لأن ردود فعلهم مرفوضة مقدماً، وإنما تلك الأكثر جدية من جميع أعداء وجود دولة فيدرالية (أو مركزية) قوية أكثر مما ينبغى.

من خصوم يقف بعضهم فى «اليمين» بل فى «أقصى اليمين» من الساحة السياسية الأمريكية، ولكن يقف البعض الاخر (ناعوم تشومسكى) ضمن التيار «الفوضوى» الأمريكى التقليدى تحت تسمية واحدة «الحرياتيون» (*libertarians*).

أصبح الفيلسوف روبيرت نوتزيك. بفضل كتابه: *فوضى، دولة ويوتوبيا* (1974) الذى لاقى هو أيضاً نجاحاً فورياً، المتحدث الرئيسى باسم هذا التيار المعنى بالدفاع (كما كان يقول الفيلسوف الان) عن «المواطن» ضد «السلطات». هذا العمل الذى تم التفكير فيه وتحريره فى الجو «الفوضوى» الساخن الذى ساد الجامعات الكاليفورنية خلال السنوات التى تلت 1968 يبدأ من مصادرة إن «للأفراد حقوقاً» وهى حقوق «على درجة من القوة والأبعاد» تطرح مسألة أن نعرف إن كان من الممكن أن توجد قوة أعلى من قوتهم[4].

4. Robert Nozick, *Anarchie, État et Utopie*, trad. fr., Paris, PUF, 1988, p. 9

نوتزيك ذاته لا يعتنق النظرية الفوضوية بالمعنى المحدد للكلمة. فهو على خلاف ما تطرحه يؤكد أن دولة «الحد الأدنى» مفضلة فى حد ذاتها وهى فى «حالة الطبيعة» مثلما وصفها لوك على سبيل المثال. فى الواقع أن حالة الطبيعة تُعَرّض الأفراد لكافة أنواع العنف (أو حالات خرق المواثيق) التى لا يكفى أى «نظام خاص للحماية» لاحتوائها. وفى مواجهة مثل ذلك العنف لا يوجد سوى علاج واحد، هو علاج مر ولكنه ضرورى يتمثل فى إقامة نظام حماية «عام» مزود رسمياً بالحق المنفرد لاستخدام القوة وبمعنى آخر: الدولة.

ومع ذلك يتعين على تلك الدولة أن تبقى فى حالة «حد أدنى» - ويتعين أن يقتصر دورها - طبقاً لما يقوله نوتزيك، على دور «العسس» (a night-watchman State)[5].

دولة «حد أدنى» أى دولة «تقتصر وظائفها المحدودة فى الحماية من القوة والسرقة والاحتيال» وأيضاً فى ضمان «تنفيذ العقود» تلك هى الدولة الوحيدة التى يمكن «تبريرها» أخلاقياً. «أى دولة، يتسع نطاقها بأى قدر كان عن هذا، تخرق حقوق الأشخاص الأحرار فى أن يرفضوا إنجاز بعض الأشياء[6]» و«تنتهك حقوق الناس[7]» وبناء عليه تعتبر غير مبررة أخلاقياً.

5. المصدر ذاته ص 45.
6. المصدر ذاته ص 9
7. المصدر ذاته ص 187.

يرفض نوتزيك إذن مثلما رفض تشومسكى، التسليم بأن التسامح يمكن أن يكون له حدود، أو أن الدولة لها الحق فى منع أى شىء قد «يعوق» المجتمع - أو أن يضر بالصحة الجسدية أو النفسية للفرد.

هل يقبل نوتزيك مبدأ الضريبة ؟ رده هنا واضح: لكى تستطيع الدولة ممارسة (طبقاً لمقولة ماكس فيبر) «الحق الأوحد فى العنف القانونى» يتعين بالفعل أن تجبى الضرائب. الضريبة ليست إذن لا أخلاقية فى ذاتها - ولكن بشرط ألا تستخدم سوى فى تمويل «خدمات الحماية».

يمكن أن نتصور، بناءً على تلك الأسس «الحريتية» (libertarians)، كيف يتم انتقاد رولز. سأكتفى بأربعة «أوجه» من أوجه النقد التالية والتى تناولها الجزء الثانى من *فوضى ودولة ويوتوبيا*.

يرفض نوتزيك بداية -مستلهماً فى ذلك اراء توكفيل وميل (*On Liberty*, 1859)- من ناحية المبدأ حق الدولة فى أن تفرض على المجتمع أى تعريف لـ«الخير» أو أى تعريف «أخلاقى» ولا حتى تصور للعدالة حتى لو كان على درجة من «الحياد» - بالمعنى الفلسفى للكلمة - الذى يراه رولز. لا يرجع للدولة، بل يرجع إلى كل فرد فينا واجب تعريف ما هو «العادل»، ولا توجد -علاوة على ذلك- وسيلة واحدة تسمح بأن نحدد بدقة شديدة ما الذى «يستحقه» كل فرد من أفراد المجتمع (باسم «العدالة» التوزيعية) - وسواء كان هذا «الاستحقاق»

«قوى» المعنى (يكاد يكون معنى دينياً) أو حتى بـــالمعنى «الضعيـــف» مثل الذى يعنيه رورلز (أى مرادف لـــ«للترقب المشروع»).

ومن ناحية أخرى فإن «إعادة توزيع» الدخـــول والـــثروات التـــى تنادى بها *نظرية العدالة* لا يستفيد منها المجتمع فـــى مجموعـــه ســـوى ظاهرياً، فهى تفيد فى واقع الأمر «الأفضل زاداً» أكثر مما تفيد «الأقـــل زادا» بما أن أهم أثر لها هو تحفيز هؤلاء الآخرين على الاستمرار فـــى الـــ«تعاون»، وباختصار إلى تمديد وجود نظام يفيـــد فـــى المقـــام الأول هؤلاء الذين يحتلون أفضل المواقع - أى «الأكثر زاداً».

علاوة على ذلك فإن كان عدم التساوى فى الحظوظ فى بداية الحيـــاة يعتبر بالفعل مشكلة اجتماعية، فعلى الرغم من ذلك يجب عدم تناول هـــذه المشكلة بروح تسلطية أو تمركزية، لسبب بسيط للغاية هـــو أن «الحيـــاة ليست سباقا نتنافس فيه جميعاً من أجل الحصول علـــى جـــائزة حددهـــا أحدهم مسبقاً» - وباختصار هى ليست سباقا لعدم وجود «سباق» موحـــد ولا حكم على دراية بكل شيء ليفصل فيما إذا كانت الســـرعة الحقيقيـــة هى السرعة السليمة أم لا[8].

أخيراً، إذا ما تخطينا النظرية إلـــى الواقـــع العملـــى، نلاحـــظ أن المستفيدين الحقيقيين من تدخل الدولة فى الاقتصاد -فى الولايات المتحدة على الأقل- ليسوا الفقراء «الحقيقيين» وإنما الطبقات الوسطى، لأن هـــذه

---

8. المصدر ذاته ص 290.

التدخلات تستهدف فى واقع الأمر وقبل كل شىء وبالرغم من نياتها المعلنة، حماية الشركات الصغيرة من الأخطار التى تتسبب فيها لهم المنافسة.

ما الذى يقترحه نوتزيك إذن ما دامت دولة الرفاهية خطأ، وإذا كانت العدالة «التوزيعية» وهماً خطيراً، وإذا كان من الواجب تحريم كافة الحلول التى تقوم على تدخل «الدولة» لمسألة عدم المساواة ؟

شيئان: لجوء نظامى أكبر إلى السخاء الطوعى من جهة، ومن جهة أخرى استدعاء الخيال وابتكار حلول جديدة بروح «يوتوبية» كلها إصرار.

يبقى قارئ نوتزيك إذن على ظمئه أكثر من ظمأ قارئ رولز، ذلك لأنه إذا كانت مناشدة اليوتوبيا تعتبر دائماً أبداً من الأشياء الظريفة فإنه من الصعب أن نتصور كيف يمكن الحصول على تذويب ملموس للفوارق الاجتماعية والاقتصادية دون تدخل سلطوى -فى لحظة ما- من جانب مؤسسة مركزية (سواء كان النظام الذى نعنيه رأسماليا أو «اشتراكيا»).

إذا كان موقف «التحرريين» يبدو جذاباً من جوانبه الراديكالية فيعيبه فى النهاية أنه سلبى صرف: إنه لا يأتى بأقل قدر ممكن من بداية للرد على المسائل التى قام بتناولها.

وحتى إذا أعلن انتماءه لمشروع «انقلابى» بـــالمعنى «اليســارى» للكلمة فهو يظل أبداً مختلطاً بالموقف «الرجعى» الذى يتخذه ألد خصــوم الاشتراكية مثل عالم الاقتصاد النمساوى فريدريش فون هـــايك (*قـــانون وتشريع وحرية*) أو زميله الأمريكى ميلتون فريدمان (صاحب نظرية نيئو ليبرالية» خالصة وعنيدة ويعتبر من أهـــم معتنقيـــها ريجـــان وبينوشـــيه وتاتشر، والتى لا يجرؤ أحد على الدفاع عنها اليوم).

... وطبقاً لمعتنقى مذهب الجماعاتية

تصدى منتقدون آخرون لروولز، لا لإشادته بدولة «العناية الإلهيـــة» وإنما بصورة أعمق لتصوره للكائن البشرى كـــ«فرد» مجرد ومعـــزول. مزود بـــ«حقوق» لا زمنية.

وتخصيصاً هذا هو حال الاسدير ماكنتاير وتشارلز تايلور ومـــايكل ساندل. وهم ثلاثة فلاسفة أصبح من الشائع منذ الثمانينيات تجميعهم تحت تسمية واحدة هى «الجماعاتيون» (*communitarians*).

ماذا يقول هؤلاء ؟

يسجلون أولاً واقع أن العقيدة «الليبرالية» (وهـــى التســمية التـــى يطلقونها على نظرية روولز) تعتبر تقدمـــاً حـــدث بالنســـبة للتـــأملات «النفعية» التى كانت مسيطرة فى الماضى وجعلتـــها مـــهجورة بصفـــة نهائية.

إلا أنهم يضيفون على الفور قولهم إن «الليبرالية» وقــد أصبحـت «نهجا قويما» (orthodoxie) جديدا، لا تقيم مع ذلــك رداً شــافياً علــى الأسئلة التى نطرحها.

توجد فى الواقع ثلاث نقاط ضعف خلقية تجعلها من المعــاقين (ولا تستثنى من ذلك بطبيعة الحال تفريعتها «الليبرتارية» (التحررية)).

إنها تقوم أولاً على فكرة (تم توارثها عن لوك وأصحاب نظريــات الحق الطبيعى) أن البشر ليسوا سوى «موناد أو ذرات روحية»، - إنــهم باختصار «أفراد» عقليون، متطابقون بالقوة أو يمكن تبادل تغيــيرهم وأن لا شيء اخر يمكن تعريفهم به سوى أنــهم يمتلكــون -*قبليــا*- بعــض «الحقوق».

ثم إنها لا تكلف الدولة القائمة على العقد الاجتماعى ســوى مهمــة محدودة: هى «التقريب» بين هؤلاء الأفراد مع تزويدهم بـ«إطار» عــام (*framework*) موات يمارسون فيه «حقوقــهم» بحريــة؛ وعلــى وجــه الخصوص حقهم فى أن يختاروا بكل حرية نوع الحيــاة المثلــى التــى تناسبهم.

وأخيراً إنها لا تتصور أنه يمكن للسياسة أن يكون لها هدف اخــر سوى ضمان حسن سير المنظومة التى وصفناها للتو بــأفضل الطــرق «ربحية» - أى «إدارة» جيدة للعلاقات بين الأفــراد بعضــهم البعــض وبينهم وبين الدولة.

يرفض «الجماعاتيون» هذه المواضيع الثلاثة.

الكائن البشرى ليس فى رأيهم «فردا» مجردا بقدر ما هو «إنسان» ينتمى بمولده إلى «جماعات» مختلفة (أسرية ولغوية وثقافية، إلخ). وتمتد جذور تاريخه الملموس داخل تاريخ تلك «الجماعات». وهم لا يرون أيضاً الدولة مجرد «آلة» قانونية تكون وظيفتها حماية «حقوق» وجدت قبل وجودها وإنما يرونها كإحدى المؤسسات (إذ توجد أخرى على المستوى «المحلى» وعلى المستوى «الوطنى» وخاصة فى المجال «الارتباطى») التى يمكن أن «تغذى» النسيج الاجتماعى. وهم يرون أخيراً، أنه يتعين على السياسة عامة أن تعمل على نصرة تصور لـ«الخير» يشارك فيه مجموع الفاعلين الاجتماعيين داخل إطار معين.

تجمعهم إذن نقطة مشتركة: فعلى عكس «الليبراليين» و«الحرياتيين» الآخرين، يؤكد «الجماعاتيون» على أولوية «الخير» (*good*) على «الحقوق» (*rights*).

فى كتاب *بعد الفضيلة: دراسة فى نظرية أخلاقية* (1981) يضع الاسدير ماكنتاير، عن قصد، فكره تحت لواء العودة إلى أرسطو عبر كانط. إذ أنه يرى أن الغربيين - فقدوا بعد أن أصبحوا «فرديين» فى قرن التنوير، ومنذ ذلك الحين. أى إحساس بـ«القيم» الأخلاقية، كما لم تعد لديهم أى فكرة عما هى «الفضيلة». أصبحت أحكامهم المستوحاة من «أحاسيسهم» وحدها، أحكاما «وجودية» - هذا إذا لم يغوصوا بكل بساطة فى خضم «الشكوكية». ولكى نستعيد المعنى الشامل لـ«الخير»

يتعين علينا إذن الرجوع إلى علم الأخلاق الإغريقي وعلى وجه الخصوص علم أخلاق أرسطو، بعد قراءته من منظور مسيحى: أى الرجوع إلى الفكرة التى تقول إن الحياة البشرية لا يمكنها أن تكون «جيدة» إلا إذا تم تحملها كلية، داخل إطار المدينة *polis*، كحياة «جماعية».

يعبر ماكنتاير من الأخلاق إلى السياسة ملاحظاً أن الأداء اليومى للديموقراطية «الليبرالية» (على الطريقة الأمريكية) يزداد شبها كل يوم بـ«حرب أهلية تجرى بأساليب أخرى» (وسائل قانونية تستخدم فى الدفاع عن «حقوق» كل فرد). ويشجب عجز «الليبرالية» فى تنظيم «جماعة» سياسية أصيلة تترابط عن طريق نزوعها إلى «الخير» الجماعى[9]. لم تعد العدالة فى الواقع بالنسبة لنا «فضيلة»، فهى لم تعد تشكل شيئاً اخر سوى الاحترام الآلى، بين الدولة والأفراد، لبعض القواعد الصورية. إنها عدالة كهيكل عظمى عار من لحم يستحيل علينا التحمس لها - طبقاً لما يسجله ماكنتاير اسفا فى الفصل السابع عشر من كتابه الذى خصصه بالكامل لنقده المتزامن لكل من روولز ونوتزيك.

الكندى شارلز تايلور، وهو مسيحى أيضاً ومشغول كذلك بـ«انحطاط» القيم الأخلاقية، يستكشف طريقة أخرى للتملص من كانط (أو بالأحرى من الكانطية المفترضة لروولز) بالعودة لهيجل. ومع ذلك فإن رؤيته تعتبر أقل محافظة من رؤية ماكنتاير وهو يراجعه فى عدم

9. Alasdair MacIntyre, *Apres la vertu*, trad. fr., Paris, PUF, 1997, p. 245

أخذه مشروع التنوير بالجدية الكافية. يؤكد تايلور بالذات، وهو مدافع عن الحداثة التي استعرض تاريخها باستفاضة في كتاب هو من أمهات الكتب «*منابع الأنا*» (1989)، على أهمية عدم فصل الإنسان كفاعل «أخلاقي» عن الإنسان كحيوان «اجتماعي». الواقع أن الكائن البشري عاجز عن ملاحقة السعادة أو «الخير» خارج «تجمع» معين في اللغة والثقافة والقيم. هذا هو الموضوع الذي استرعى اهتمام تايلور فدفعه إلى البحث عن حل جديد أصيل للمسائل التي تشغل بال العصر وذلك بأن أعاد إلى الساحة فكر هيجل السياسي (*هيجل*، 1975 و*هيجل والمجتمع الحديث*، 1979).

يستند هيجل بالفعل، في كتابه *مبادئ فلسفة القانون* (1820)، لتبرير انتقاده لـ«الفردية الليبرالية» الكانطية، على ضرورة التمييز بين تصورين يعتبران عن خطأ متقاربين وهما الـ *Sittlichkeit* والـ *Moralität*. فالـ *Sittlichkeit* (أو «الأخلاقيات الموضوعية») ترجعنا إلى المعايير التي تتقاسمها «جماعة» ما[10]، وهي أساس التزامي، كأحد أعضاء تلك «الجماعة» ببلورة الإمكانيات الأخلاقية المتضمنة أصلاً في أسلوب حياتها. أما الـ *Moralität* (أو «الأخلاقيات الذاتية»)، وهي الصورة الوحيدة التي يقرّبها كانط «للأخلاقيات») فهي تحيل، على العكس من ذلك إلى مبادئ مجرّدة، لم تتحقق بصفتها تلك، داخل

---

10. بعد أن أقر أندريه كان في طبعة مبادئ فلسفة القانون في عام 1940 الترجمة الفرنسية لـ *Sittlichkeit* بـ «الأخلاقيات الموضوعية» «moralité objective»، أعاد مترجمان آخران النظر فيها: هما جان فرانسوا كيرفيجان الذي فضل كلمة «éthicité» (بالعربية تقل «أخلاقيا») وجان-بيير-نارون، الذي يقترح «réalité morale» (بالعربية «حقيقة أخلاقية»)

«الجماعة» والتى لا يمكن أن أطالب بها إلا إذا تعارضتُ أنا مع الجماعة.

ومن هنا يبرهن هيجل، كما يشرح تايلور ذلك، كيف يتعين أن تكون «الفردية الليبرالية» «متخطاة *aufgehoben* من الناحية الديالكتيكية- بما أن الـ *Sittlichkeit* وليست *Moralität* هى التى فى إمكانها إشباع تطلعاتنا الأكثر سموا. لا تستطيع الحرية البشرية على وجه الخصوص أن تتحقق سوى فى إطار الـ *Sittlichkeit*، أى فى إطار «جماعة» أخلاقية وسياسية تعبر تماماً عن «هوية» أعضائها. وهى «جماعة» يرى هيجل أنها تمثل «الدولة» الحديثة، النابعة بذاتها من «تخطى»(*Aufhebung*)«الأسرة» ومن «المجتمع المدنى البورجوازى»، صورتها الأكثر كمالا - تلك التى يمكن أن تقوم بها أخيراً «نهاية التاريخ».

على بُعْدٍ قليل من إعادة التأويل الفلسفى المتنامية تلك، اهتم مايكل ساندل فى *الليبرالية وحدود العدالة* (1982) بالتعرف -بطريقة أكثر دقة- على نقاط ضعف التعريف «الليبرالى» لـ«الأنا» بصفته «أنا مجرد من الصفات» (هكذا اقترح ترجمة تعبير (*unencumbered self*)، وعلى نقاط الضعف المتلازمة معها لتصورٍ للدولة مجردٍ من مشروع أخلاقى حقيقى).

إذا كان الفرد لا يتعدى كونه كائناً مالكاً لـ «حقوق» وليس فاعلاً أخلاقياً واجتماعياً فهو يصبح غير قادر على التعبير عن نفسه بواسطة

«شخصيته» الخاصة، وعلى اكتشاف نفسه عبر تجربة «معرفة الـذات»، وأخيراً، على الإحساس بمشاعر الـ«صداقة» نحو أمثاله. وباختصار لـن تكون له صلة بما نعرفه عن الكائنات البشرية الحقة.

أما فيما يتعلق بالعدالة التوزيعية فإن كان من الممكن تعريفها -كمـا يدعى روولز- بطريقة «محايدة» من الناحية الميتافيزيقية، دون الرجـوع إلى أى فكرة عن «الخير»، وإن كان من الممكن كذلـك تلخيصـها فـى سلسلة متناهية من الإجراءات والحسابات فهى تتوقف عندئذ وعلى الفـور عن أن تكون الهدف الصادق الوحيد لـ«جماعة» سياسية ما. ليس فقـط لأنها لن تتبلور أبداً فى الواقع وإنما، وعلى وجه الخصـوص، لأن مثـل هذا الهدف يعتبر بذاته محدوداً للغاية لدرجة تسمح له بأن يمنـح حياتنـا «الجماعية» غاية نتحمس لها.

نلاحظ أنه لا ساندل ولا تايلور ينتقد روولـز مـن وجهـة نظـر محافظة. كما أن لا هذا ولا ذاك يهاجم الدولة/ العناية الإلهيـة. بـل إن سؤالهما قد يكون: «عناية إلهية» نعم، ولكن لعمل ماذا، بمـا أننـا غـير قادرين على إعطاء وجودنا الاجتماعى غاية أخـرى غـير «الدفـاع»، المثقل بالتفاصيل التافهة والمتوتر لما ندعيه لنا من «حقوق» ؟

على عكس «الحرياتيين» إذن، لا يكتفى «الجماعـاتيون» خاصـة عندما يعتبرون أنفسهم من «اليسار» مثل ساندل وتايلور، بشـجب هـذا «التجريد» الذى هو فى نظرهم العدالة «التوزيعيـة». وهـم يغـامرون بتقديم حل بديل تتشكل خطوطه العامة، فى رأيهم، بالعودة إلـى تصـور

«مواطنـــى» أو «جمـــهورى» (حتـــى لا نقـــول «رومـــــانى» بــــل و«إرسطـطالى» لـــ«الخير» العام.

مثل هذا التصور الذى كان يشارك جان-جاك روسو فيه «الآبـــاء المؤسسون» للأمة الأمريكية والثوار الفرنسيون فى 1789، أصبح اليـــوم فى طى النسيان تقريباً. إنه يشارك فى بعض من سماته «تيار أخلاقـــى» قد يكون حسن النية ولكنه سياسياً قليل الحيلة، كما يعيبه علاوة على ذلـك منح هذه «الجماعة» المثلى التى هى «الأمة» أهمية قد نرغـــب، علـــى العكس من ذلك - فى سحبها منها (لأسباب سأعود للحديث عنـــها فـــى الفصلين التاليين).

مساواة: بسيطة أم مركبة

على هامش هذه المجادلات نجد نقاشاً آخر يتواجه فيه، منذ العديـــد من السنين، أمريكيان يشير كلاهما إلى أنفســـهما بأنـــهما مـــن تلاميـــذ روولز[11].

لا يعتبر كل من رونالد دووركن ومايكل والـــزر غريبيـــن عـــن بعضهما، فهما ينتميان للجيل ذاته، وهو الجيل الذى ناضل من أجـــل أن يحصل الزنوج الأمريكيون على حقوقهم المدنية وضد حرب فيتنام. وهما يعلنان - مثلما يفعل روولز- انتماءهما للديموقراطية الأمريكية وإن كانـــا

11. نهاية هذا الفصل مستوحاة، مع بعض التصحيحات الضمنية، من مقالى «مســـاواة بسيطة أم مركبة ؟» الذى نشر فى العدد 610 من مجلة *Critique* (مارس 1998). أشكر هنا مدير المجلة، فيليب روجيه، لأنه سمح لى أن أقتبس منه مقاطع مطولة.

ينشدان أن يراها تهتم أكثر بالتقدم الاجتماعي؛ وهما يدخلان في نطاق المجال التصوري الذي افتتحته *نظرية العدالة* مع بعض التحفظات (وهي تحفظات أقوى عند والزر عنها عند دووركن).

ومع ذلك فإن كل شيء يفصلهما عن بعض، ليس ذلك فقط لأن دووركن في الأصل رجل قانون مشغول بإعادة تشييد الفلسفة على أسس قوية من فلسفة الحق، على حين أن والزر مؤرخ وعالم في الأجناس، وإنما لأن لهما، وعلى وجه الخصوص، تصورات شديدة التباين عما يجب أن تكون عليه «العدالة»، على الرغم من مرجعيتهما المشتركة لروولز.

السفر الرئيسي لدووركن الذي نشر عام 1977، *أخذ الحقوق مأخذ الجد* تتجمع فيه مقالات حررها عبر السنوات العشرة السابقة على هذا التاريخ، وهي مقالات تهاجم خصماً مزدوجاً: «النفعية» من جهة و«الوضعية» القانونية من جهة أخرى[12]. في هجومه على هذين التيارين المسيطرين في تلك الفترة على الطريقة التي يدرس بها القانون في الجامعات الأنجلو-أمريكية، يبدأ دووركن بالتذكير بأن الحق لا يتلخص فقط في مجموعة القواعد القانونية المدونة في القوانين القائمة في مواجهة نزاع ما لا تعطي له القوانين حلاً، كثيراً ما يضطر القاضي إلى تأويل القانون، في مثل هذه الحالة، تكون الأخلاق هي القاعدة الوحيدة

12. من أجل الاطلاع على تعميق -نقدي أحياناً- لنظرية الدووركية عن الحق، راجع:
Jürgen Habermas. *Droit et Démocratie* (1992), trad. fr., Paris, Gallimard, 1997, p. 223-260.

التي يمكن أن يتكئ عليها. ليست أخلاقه هو الشخصية بالطبع والتي تنبـع من معتقداته الفلسفية أو الدينية (وفيما وراء ذلك، مصالح الطبقــة التــي ينتمي إليها)، وإنما الأخلاق النابعة من المبادئ الأساسية لدســتور بلــده والذي يعتبر هو ذاته بصورة ما ضامناً له.

إلا أن معظم دساتير الدول الديموقراطية (بدءًا من دستور الولايــات المتحدة) تنبع من مبدأ أساسي يرى أنه يتعين حماية الفرد من أي عنــف تعسفي -سواء قام به أفراد اخرون أو الدولة ذاتها. أي وباختصار، مــن المبدأ القائل: إن للفرد (كما يرى روولز ونوتزيــك) «حقوقــاً» أخلاقيــة يتمتع بها في مواجهة الدولة، وهي حقوق (*rights*) تسبق كافة القوانيــن المكتوبة وليس في مقدور تلك القوانين أن تنسخها.

القانون (*law*) لا يمكن فصله إذن عن الأخلاق كما لا يمكن فصلــه عن الاقتصاد أو علم الاجتماع. وإذا أرادت الدولة أن تكون - كما تدعي- «دولة قانون» (أو أن تضمن «حكــم القــانون» («*The rule of law*») فيتعين عليها أن «تأخذ القانون مأخذ الجد»، وبعبارة أخرى أن تأخذ علــى محمل الجد حق الفرد في أن يتمرد ضد هذا القانون القائم أو ذاك، عندمــا يبدو له جائرا، حتى لو كان هذا القانون قد مر عبر تصويت ديموقراطــي يعكس رأي أغلبية المواطنين.

هذه النظرية الأخيرة التي نجدها منذ فترة في محاضرات هــيربرت لايونل أدولفي هارت. والتي جمعت عــام 1963 فــي كتــاب *القــانون والحرية والأخلاق* *Law, Liberty and Morality*. والتي يمكننــا إرجــاع

أصولها، إن أردنا ذلك إلى جروسيوس (راجع ما قبله، الفصل5) ليست بالتأكيد نظرية جديدة، إلا أنها تعتبر في الوقت ذاته نظرية جريئة من الناحية السياسية وقابلة للجدل من الناحية الفلسفية.

إنها نظرية جريئة بما أن معناها هو (ضد رأى هوبز وضد كانط وضد «وضعية» رجل قانون كانطى مثل هانز كيلسين) إعادة صبغ حق «عدم الطاعة» بمعناه القوى - وهو حق مثار، بالبنط الكبير، فى وثيقة إعلان الاستقلال الأمريكى، ثم نادى به هنرى ديفيد ثورو، وغاندى كما نادت بها فى الستينيات الحركات الأمريكية المناضلة ضد الحرب فى فيتنام وضد التفرقة العنصرية.

إنها، علاوة على ذلك، نظرية قابلة للجدل بما أنها تعيد من جديد الحياة إلى شبح حقوق الإنسان «الطبيعية» الشهيرة - وهى فكرة ذات أصول رواقية عزيزة على قلب منظرى العقد الاجتماعى، وإن كان بنثام قد وصفها فيما مضى بأنها «سخف طنان» ومزقها «الوضعيون» تمزيقاً وإن كان روولز ذاته لم يجرؤ على الإعلان عن انتمائه لها صراحة.

لما كان دووركين مجادلاً صعباً فقد استبق الاعتراضين.

إنه يجيب على منتقديه من وجهة النظر السياسية بأن «سمو» الدستور الأمريكى، يرجع بالتحديد إلى أنه يسلم بأن المواطن قد يكون على حق فى بعض حالات المواجهة مع قرار من قرارات الدولة - قرار الدولة هذا ديموقراطى ولكنه مع ذلك مجحف، وفى مثل هذه الحالة يؤكد

الدستور على أن حق المواطن يجب أن يحترم، حتى لو كان ذلك فيه ضرر للصالح العام - أو للذى تعتبره الأغلبية المسيطرة فى لحظة ما، الصالح العام.

يجيب دووركن على الذين يتشككون، من جهة أخرى، فى صلابة بنيانه الفلسفى، بأنه لا يحتاج قط للجوء إلى الوهم الميتافيزيقى عن الحقوق «الطبيعية»، بما أن واقع الحقوق الأخلاقية للمواطن مدونة بنصها في المبادئ الأساسية للدستور الأمريكى (1787) *وفي إعلان الحقوق* Bill of rights (1791). يكفى إذن من جديد أن تؤخذ هذه المبادئ «بجدية» حتى نستخلص النتائج التى يستخلصها هو منها.

ليس هذا هو كل شيء: فدووركن، إذ يعمل على التخلص من نقد ثالث قد يوجه إليه بسبب «صوريته»، يعيد قراءة الدستور المذكور حتى يعثر -ماديا- على «القيم» الأخلاقية الكبرى التى يحصل بواسطتها المواطن، طبقاً لما كان يرتئيه واضعو الدستور، على الحق غير القابل للسقوط فى أن يتمرد. وهنا يتم (بتأثيرٍ من روولز) اكتشافه الأكثر أهمية، عندما يعلن جهارة، على عكس ما يراه المدافعون التقليديون عن «الليبرالية»، إن القيمة الأساسية التى تقوم عليها هذه الليبرالية ليست الحرية وإنما هى المساواة. أو، بصورة أدق، المساواة فى «الاحترام والاهتمام» (*equality of respect and concern*) التى يستحق كل مواطن الاستفادة منها من جانب الدولة.

لا يوجد شيء في الواقع اسمه الحق في الحرية «عموماً». الحديث عن مثل ذلك الحق يحمل، في رأي دووركن، معنى أقل من القول مثلاً «الحق في الحصول على أيس كريم بالفانيليا[13]» لاشك أن للبشر خصالا وأذواقا وأفضليات متباينة، وهم يميلون طبيعيا إلى أن يختار كل منهم نوع الحياة الذي يناسبه. كل ذلك يعتبر أمراً طبيعياً - ولكنه لا يقيم حقا.

في المقابل يوجد حق جوهري لكل مواطن أمريكي - حق يضمنه التعديل 14 للدستور- في التمتع بـ«حماية متساوية» من جانب القانون، أو ما يسميه دووركن بدقة أكبر، مساواة في «الاحترام والاهتمام». لكل مواطن الحق في ألا تساء معاملته أكثر من الآخرين - خاصة إذا كان بالمولد أو بالحالة الاجتماعية- أكثر «ضعفا» أو أقل «حظوة» من الآخرين، وأنه يحق له أن يطالب الدولة - بناء على هذا الحق - وعلى هذا الحق وحده - بأن تتم حماية حريته.

تتضح لنا جلية النتائج المترتبة على مثل هذا «الاكتشاف الكوبرنيكي».

إن كانت الحرية في المرتبة الثانية بالنسبة للمساواة وإن كانت مجرد نتيجة للمساواة بدلا من أن تكون مستقلة عنها، فلا أحد يستطيع الاعتراض (كما يفعل «الحرياتيون» عندما يهاجمون روولز) بوجود صراع بينهما.

---

13. Ronald Dworkin, *Prendre les droits au sérieux* (1977), trad. fr., Paris, PUF, 1995, p. 384

القول بأن الرغبة فى إذابة الفروق الاجتماعية والاقتصادية (بواسطة الضرائب) داخل الدولة الديموقراطية معناه التصادم مع حق أعلى للمواطن (أى الحق فى الإثراء الحر) هو قول سخيف.

يعرف دووركن تمام المعرفة أنه بتأكيده على تلك النقطة يعرض نفسه لخطر أن «يستوعبه» أنصار دولة «العناية» الإلهية.

هو موقف يتسم بالمفارقة بالنسبة لمفكر طموحه الأول هو الدفاع عن المواطن ضد السلطات !

إلا أن دووركن يريد، قبل كل شيء، أن يدخل على فلسفة القانون أقل قدر من التماسك المنطقى. والتدقيق النظرى أهم فى رأيه من الآراء السياسية. وهذا هو مصدر قوة نظريته.

ما يطرحه فالزر يبدو للوهلة الأولى أكثر تعقيداً، علما بأنه نابع، على الرغم من ذلك وبطريقته هو، من رغبة فى الجدل، حادة نوعا ما. إلا أن تلك الرغبة لا تستهدف فقط «الوضعية» و«النفعية» بل تستهدف كذلك ما يسميه فالزر مساواتية «بسيطة» - وهو مذهب يراه ضمنيا عند رولز، ويراه صريحا عند دووركن.

ينطلق فالزر فيما تبقى حتى الآن كتابه الأكثر إثارة للجدل «مجالات للعدالة» *Spheres de justice* (1983) من مصادرة تجريبية: جرعة ما من «التعددية» الاجتماعية والثقافية تعتبر ضرورية لكل

مجموعة بشرية. كل مواطن يصبو إلى امتلاك العديد من «الأمتعة» كما أن كافة المواطنين لا يستهدفون بالضرورة ولا بنفس الدرجة «الأمتعة» ذاتها. ينقسم إذن مجتمع ما إلى عدة «مجالات». نأخذ، مثلاً، «السوق» الاقتصادية، وعالم الإدارة ومجال أوقات الفراغ، والتعليم والصحة والحياة الأسرية والحياة الدينية والاحتفائيات العامة. فى كل مجال من تلك «المجالات» يشتهى نوع محدد من «المتاع» (مال، سلطة، وقت فراغ، معرفة، طول العمر، حب، بركة إلهية أو جوائز رسمية) وهو يشتهى لذاته. وفى كل «مجال» من هذه المجالات، تستأثر مجموعة صغيرة من البشر بهذا «المتاع». فلا يوجد لعدم المساواة مصدر اخر.

بناء على هذا التحليل (الذى يعيد فالزر ببراعة أصله إلى كل من باسكال وماركس فى شبابه فى الوقت ذاته) يتاح وجود علاجين: إما أن نجتهد -كما يوصى ماركس- فى تدمير الاحتكارات (حتى لو رأيناها تتشكل بالضرورة من جديد فى أماكن أخرى) وإما أن نسلم بوجودها، ولكن نجابه خطراً لعله أكثر أهمية وهو الخطر الناجم عن أن أحد هذه المجالات (مجال «السوق» فى النظم الرأسمالية) يميل إلى أن يصبح «المسيطر» بالنسبة للآخرين.

يسلك فالزر الدرب الآخر. فى هذه الحالة لا يكون الهدف هو تحويل المجتمع عن طريق الثورة وإنما هو (وهذا هو دور الدولة) إقامة الحواجز الوقائية التى تستهدف منع المجموعة الصغيرة المكونة من الذين يحتكرون داخل كل «مجال» «متاعاً» معيناً، من أن تستخدم

مركزها للاستيلاء عن طريق العنف على «الأمتعة» المبتغاة فى الدوائر الأخرى.

وباختصار ما نحن بصدده هو العمل على ألا يصبح «المسيطرون» على «السوق» هم المسيطرون على الإدارة الحكومية - ولا أن يصبح المزودون بالبركة الإلهية، المسيطرين على المعرفة. يمكن لحالات عدم المساواة الأكثر خطورة أن تقل بهذه الطريقة بشرط أن تتعايش «المجالات» دون أن تتداخل وألا تحدث «اختراقات» للحدود وأن يكون الفرد حراً فى أن ينتمى لأى عدد من «المجالات» التى يريدها.

يصف فالزر مثل هذا النظام بأنه «عادل» وذلك يعنى أن تصوره للفرد (ذى الهيئة «الجماعتية») يميل إلى إعطاء أهمية أكبر للظروف المادية للحياة، إلى أن يكون أقل «تجريداً» من تصور روولز؛ كما أن نظريته عن العدالة التى تهتم أكثر بالمحتوى الملموس (هو تاريخى بالضرورة) الذى يعطيه أعضاء «جماعة» معينة من البشر لتطلعاتهم. وهنا قد يقول قائل: إنها مسألة فروق بسيطة.

معارضته لدووركن فى المقابل تبدو أوضح بكثير.

فبينما يجعل دووركن من عدم المساواة بين المواطنين القيمة الأساس لأى نظام ديموقراطى يعترض فالزر على هذه المساواتية «البسيطة» باسم واقعة أن البشر لا يودون قط أن يكونوا ببساطة «مطابقين» لبعضهم البعض. كما أنهم لن يكونوا كذلك أبداً فى الواقع بما

أنهم يتولون جميعاً أنشطة متعددة فى إطار «المجالات» الأكثر تنوعاً. مقابل الرؤية «القانونية» للمساواة والتى يعتبرها «حسابية» أكثر مما ينبغى، يقدم فالزر ما أسماه مساواتية «مركبة» يربح فيها هنا من يخسرون ما خسروه هناك - لا أحد يكون أبداً رابحاً أو خاسراً مطلقاً.

بشرط، بطبيعة الأمر، أن تؤدي الدولة دورها بأن تفرض احترام التمييز بين «المجالات». أى، داخل نظامنا، بأن تحدد الميول التوسعية لـ«السوق» بواسطة الإجراءات المناسبة - من نموذج تلك التى يقترحها -طبقا لما يقوله والزر ذاته- «الاجتماعيون-الديموقراطيون».

لم تفت دووركن فرصة الرد على والزر. فقد قام بذلك بأن نشر فى مجلة *New York Review of Books* فى 14 أبريل 1983 أكثر التقارير عنفاً وجهت ضد *مجالات العدالة*[14].

فى بعض فقرات تتسم بالمجاملة شديدة البرود، يندد دووركن بالعيب الرئيسى الذى يشين تصور والزر عن العدالة وهو: نسبيته الانتروبولوجية: إذ يرى والزر أن أى نظام اجتماعى يحترم بديهية الفصل بين «المجالات» يكون عادلاً. بهذه الحسبة سيتعين اعتبار النظام الهندوسى للتمييز الطبقى نظاماً عادلاً، على الرغم من أنه يقوم على تفرقة خطيرة !.

14. أنظر بصدد ذلك الصراع:
Ronald Dworkin, *Une question de principe* (1985), trad. fr., Paris, PUF, 1996, chap. 10.

علاوة على ذلك فإن البديهية المذكورة تؤدى إلى نوع من منطق «الكل أو لا شيء». إذا كان يتعين إدارة «مجال» الخدمات الطبية على سبيل المثال بمبدأ وحيد للتوزيع لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يجتمع مع مبدأ للمنافسة فإن مجتمعنا سيرى نفسه مضطراً للاختيار بين صحة يتولاها بالكامل القطاع العام (وهى فرضية غير واقعية) أو القطاع الخاص بالكامل (وهى فرضية يتولد عنها بالضرورة عدم مساواة فى غير صالح الفقراء). ويقول دووركن: ليس على أساس مثل ذلك الاختيار يستطيع مجتمع ما التقدم فى اتجاه نظام أفضل لتوزيع العناية الطبية.

إلا أن المواجهة بين «تلميذى» روولز تصل إلى قمتها فى الحدة على وجه الخصوص حول مسألة «التفرقة الإيجابية» (*affirmative action*) لصالح «الأقليات» الأقل حظا (السود، وذوى الأصول الإسبانية. إلخ).

فى الوقت ذاته الذى يؤكد فيه أنه من مناصرى أكثر التصورات اتساعاً بالنسبة للمواطنة (وحسن الضيافة الأكثر شمولاً بالنسبة لـ«الأجانب») يندد والزر بالسياسة التى تعمل على تحديد مخصصات من الأماكن -عند دخول الجامعات أو عند التوظيف فى المؤسسات- لممثلى «الأقليات». إنه يرى فى هذه الممارسة حالةً نموذجية لـ«الطغيان» (أى للتداخل بين عدة «مجالات») - بما أن ذلك يعنى عدم إعطاء أفضل الأماكن للذين يستحقونها بمواهبهم فى «مجالات» هى

المعرفة والعمل، حيث يكون مرجع «الموهبة» هو الوحيد الذى يتعين الأخذ به.

يرى دووركن، على العكس، أن سياسة «التفرقة الوضعية» لا تخرق فى شىء مبادئ الدستور الأمريكى، وأنها تتفق تماماً مع الروح المساواتية لليبرالية، بل إنها قد تشارك (إذا منحت فقط الوقت والوسائل الضرورية للنجاح، وعلى وجه الخصوص فى التعليم العالى) فى التقليل من بعض أكثر التفاوتات الصارخة فى المساواة داخل النظام الأمريكى.

يدافع والزر عن نفسه بقوة حول هذه النقاط المختلفة.

إنه يرفض فى مقال لـ«حق الرد» نشر فى *New York Review of Books* الصادرة فى 21 يوليو 1983 الاتهام بـ«النسبية» الذى وجهه له دووركن. يقر والزر بأنه لاشك أن النظرية التى يقدمها كتاب «*مجالات العدالة*» تفترض أن فكرة العدالة لا يمكن أن تعرف بعيداً عن المعنى الاجتماعى والتاريخى الذى يضفيه أعضاء جماعة ما، لـ«الأمتعة» التى ينادون بأن يكون توزيعها أكثر إنصافاً. ولكنه من الممكن على كل حال -فى داخل مجتمع ديموقراطى حديث مثل المجتمع الأمريكى- الوصول إلى إجماع حول ما يعتبره معظم المواطنين «عدلاً».

فالقول -مثلما يقول والزر- بأن ما هو «عدل» بالنسبة للأمريكيين اليوم لم يكن بالضرورة كذلك لسكان بابل القدماء، لا يعتبر إعلاناً «نسبياً» خطيراً، وإنما هو حكم تفرضه علاقة الإدراك. حكم يستبدل

(طبقاً للألفاظ التى يستخدمها والزر منذ ذلك الوقت) «كليـــةٌ تكراريـــة» (صالحة للتكيُّف مع كل مجتمع) بـــ«كلية إشرافية» (تدعى أنها متعاليـــة)، وهى لا تتضمن قط أن «العـــدل» لا يعـــرف، وهنـــا والآن، بواســـطة مرجعيات محددة[15].

على إثر هذا الرد جاء رد أخير من دووركن ليكشـــف أن الجـــدل أبعد من أن يكون منتهيا. إذ يبدو أن والزر لم ينجح فى إقناع دووركـــن يصر هذا الأخير على اعتبار أن فكرة العدالة هى أكثر انتماءً للأخـــلاق منها للانتروبولوجيا، وإن التعريف الوحيد المثير للاهتمام الـــذى يمكـــن اقتراحه لها هو تعريف «فى المطلق».

لن نطيل الوقوف هنا: فوجهة نظر فيلسوف القانون فى تلك النقطـــة غير قابلة للتوفيق مع وجهة نظر المؤرخ.

ذلك لا يعنى أنهما متكافئان.

أكثر التيارات حداثة فى الفلسفة الأمريكيـــة (البراجماتيـــة الحديثـــة لريتشارد رورتى وهيلارى بوتنام) تميل أكثر، فى المرحلة الحالية، إلـــى ترجيح رأى والزر ضد دووركن.

---

15. حول هذه المسألة يرجى مراجعة نص والزر المسمى :
«Les deux universalismes», publié dans les *Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, The University of Utah Press, 1990.

وهو مترجم إلى الفرنسية فى:
Michael Walzer, *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit, 1997, p. 83-110.

حجة رورتى التى تقول إن عدم إمكانية إيجاد أى أساس «متعـــال» مرض سواء لتصور «الحقيقة» أو لتصور «العدالة»، هى حجة شـــائعة، وهى لا تتسبب من ناحية أخرى -فى رأى رورتى ذاته- فى انهيار تلــك الأفكار - وإنما فى «إعادة تبويبها» علـــى «ســلم» أقــل طموحــاً. أى وباختصار: التخلى عن القسمة الثنائية الميتافيزيقية بين «وقائع» و«قيم».

إلا أنه قد توجد حجة أخرى يمكن مواجهة دووركن بها مبنية علـــى المقدمات التى طرحها. لأننا إذا أمعنا النظر، فسنجد أن دووركــن- علـــى عكس ما يؤكده- لم ينجح، كما فشل والزر - فى تقديم تعريف «مطلق» لـــ«العدالة»، والتعريف الذى يقترحه هو أبعد من أن يكون متحرراً مـــن أى اعتبارات تاريخية -مثل إشكالية رولز- ومرتبطة ارتباطـــاً وثيقـــاً بروح الدساتير الديموقراطية الحديثة. أى أنها مرتبطة بتصـــور مـؤرخ تاريخياً بما يجب أن تكون عليه الديموقراطية.

لا شك أن نظرية دووركن عن القانون تسمح -بمقدار ما تعيده إلـــى الفكرة القديمة «للعصيان المدنى» من كامل قوتها الانقلابية- بتطوير هــذا التصور، وعلى وجه الخصوص فى اتجاه نحو مساواة أكبر سواء علـــى المستوى القانونى أو الاقتصادى أو الاجتماعى.

قد تبدو الرغبة فى تعديل الديموقراطية، مع ذلك، عديمـــة الجـــدوى دون أن ننطلق مما هى عليه هنا والآن، ومن الفكرة التى يكوّنها البشـــر هنا والآن عن العدالة (حتى عندما تتضمن تلك الفكـــرة إعـــادة مناقشـــة الرأسمالية بطريقة تتراوح درجة راديكاليتها).

من وجهة النظر تلك تمثل براجماتية والزر -التي هي أقل إرضاءً للفكر من كلية دووركن، أساساً أكثر صلابة للفلسفة السياسية الجديدة التي يجري بلورتها حالياً في أمريكا وأماكن أخرى.

هذا لا يعني بطبيعة الحال أن كافة النتائج السياسية التي يستخلصها والزر منها (واضعين في اعتبارنا على وجه الخصوص نقده المتحمس في تطرف لـ«التفرقة الإيجابية») ليست بالضرورة سليمة. إلا أن تلك هي قصة أخرى.

- 8 -

اختراع الوطنية

تركز اهتمامي حتى الآن على ما تتغلف به فكرة الحكومة «الديموقراطية» -وتركت جانباً- كما لو أنها من المسلمات - مسألة أن نعرف على أي نموذج من «الوحدة السياسية» يجب أن يمارس حكم من ذلك النوع.

إلا أن هذه المسألة بالتحديد ليست من المسلمات.

وهي لا تطرح نفسها على الدولة الديموقراطية فقط، وإنما أيضاً على التي ليست كذلك.

لنفترض دولة ما. ما هو المبدأ (أو ما هي المبادئ) التي يمكننا -من ناحية- أن نحدد به أو بها حدود *الحيّز* الذي تسيطر عليه وأن نحدد به *تشكيل السكان* الذين تدير شئونهم؟

ومن ناحية أخرى كيف يتم تقدير درجة *السلطة* التي يتعين أن تتمتع بها على أراضيها وعلى سكانها ؟

إنهما تساؤلان مترابطان. سؤالان وفر لهما الفكر السياسى الأوروبى فى القرن السادس عشر رداً ظن لفترة طويلة أنه نهائى.

ظهرت بالفعل إبان تلك الفترة -فى خطاب رجال القانون والفلاسفة- عقيدة «السيادة الوطنية». أى النظرية التى ترى أنه لا توجد سلطة على هذه الأرض أعلى من سلطة الدولة، أضف إلى ذلك إيماناً راسخاً بأن الدولة ذاتها لا يمكن أن تكون سوى التعبير السياسى عن «أمة» موحدة.

نظرية واقتناع، كلاهما يقبل الجدل: يكفى لإدراك ذلك الرجوع إلى العملية المزدوجة التى أدت إلى ظهورها.

نشأة السيادة الوطنية

الفكرة القائلة بأنه لا يمكن أن توجد فى هذا العالم سلطة أعلى من سلطة الدولة، إذ كانت فى العصور الوسطى أبعد من أن تؤخذ على أنها بيّنة من البينات، وجدت نفسها محور مواجهة عنيفة وصراع لا يرحم بين الإمبراطورية* والباباوية، بدأ باعتلاء جريجوار السابع عرش القديس بطرس (البابوية) عام 1073 وهو الصراع الذى امتد حتى القرن الخامس عشر.

* الإمبراطورية المقدسة الرومانية الجرمانية التى أسسها أوتون الأول عام 962 والتى ظلت موجودة حتى أصبحت وهماً سياسياً بعد معاهدة وستفاليا (1648) ومملوكة فى الواقع لعائلة الـ«هابسبورج» إلى أن ألغاها نابليون عام 1802 (المترجم).

فى هذا الصراع بين «السَيقين» احتاجت الدولة لخمسمائة عام لوضع حد لادعاءات الكنيسة الكاثوليكية على الشئون الدنيوية.

دون الدخول فى كافة تفاصيل مراحل تلك الحقبة التاريخية الطويلة لنتذكر فقط أنه كان يتعين انتظار ظهور كتاب *الأمير* لماكيافيللى (1513) ليتم حسم صلة الترابط المتبادل بين السلطة المدنية والسلطان الدينى، علماً بأن ماكيافيللى لا يستخدم تعبير «السيادة» ولا حتى كلمة «الدولة» (إذ يفضل عليها كلمة «الإمارة») أما عن كتابه - الذى كاد يقترب من الهرطقة - فقد كان عليه أن ينتظر العديد من القرون قبل أن يصل إلى عقول من يمكن تسميتهم الجماهير «الواسعة».

أول نظرية يؤرخ بها فى «سيادة» الدولة، بالمعنى الحديث للكلمة، لا ترجع إذن لماكيافيللى، وإنما ظهرت فى *الكتب الستة للجمهورية* السفر الضخم الذى ألفه رجل القانون جان بودان ونشر عام 1576.

الـ«جمهورية» - أى «الشأن الجماهيرى (العام)» أو «الجماعة السياسية»، أو الدولة - ليست - طبقاً للمقولة الشهيرة التى قدمها بودان بدايةً من الفصل الأول من أول كتبه - سوى «حق حكم عدة أُسر وما هو مشترك بينها بسلطة سيادته».

تعبير «حق حكم» يسمح هنا بعد خلط الدولة «المنظمة تنظيماً حسناً» بأى «عصابة من اللصوص والقراصنة». الإشارة إلى الـ«أسر» تجد مرجعها فى الواقع فى كتاب «سياسات» لأرسطو وتسمح بأن نتذكر

أن المدنية هى ناتج لتوحد عدة أسر. إلا أن الجديد فــى مداخلــة بــودان يكمن بطبيعة الحال فى مقولة «السلطة السيادية».

ما هى «السلطة السيادية» ؟ الرد فى الفصــل 8 مــن الكتــاب I: «السيادة» كما جاء فــى الكتــاب «هــى السـلطة المطلقــة والدائمــة للجمهورية». أى أن الأمر يتعلق فى -كلمة موجزة- بسلطان لا يقبل أى حدود لا فى امتيازاته ولا فى مدته.

يسهل أن نستدل من مثل هذا التعريف أن بودان لم يكن من أنصــار نظرية العقد الاجتماعى (وخاصة أنه يؤكد فى الفصــل، أنــه مقتنــع أن «الجمهوريات» الحقة لا يمكن أن تكون متى وجــدت لــها مصــدراً إلا بالــ«قوة» و«العنف»)، ولا هو كان، بكل تأكيد، من أنصار أى خطــاب يستهدف إضعاف أو الحد من سلطات الدولة «المركزية» (مــن وجهــة النظر تلك يكون بودان هو أول المنادين بما ســيطلق عليــه فيمــا بعــد «الجاكوبينية» الفرنسية، سلف ذلك التيار السياسى المســمى «وطنيــة-جمهورية» والتى لم يعد أحد يدافع عنها -فى فرنســا- اليــوم ســوى السيدان شوفانمان وباسكوا).

هل يعنى ذلك أن «الأمير» -مجرد التجسيد لسيادة الدولة- يعلــو أى قاعدة أخلاقية ؟

كلا، يجيب بودان، فهو لا ينسى أنه فى نهاية الأمر رجل قــانون. «يتقيد الأمير بالعقود التى أبرمها هو سواء مع رعاياه، أو مع الخــارج:

فبما أنه الذى يضمن للرعايا الاتفاقيات والالتزامات المتبادلة التى تعـاقدوا عليها فيما بينهم فهو بالأحرى مطالب بالعدالة فيما يخصه[1].

كان من الممكن الذهاب إلى ما هو أبعد، أى إلى تحرير الأمير مـن أى التزام.

هذا هو ما قام به توماس هوبز بعد أقل من قرن.

يعلن هوبز، وكان قد اطلع على سفر بودان، فى كتابه *Elements of law* (1640) أنه يؤيد نظرية السيادة التى قدمها هـذا الأخـير[2]. إلا أنـه يؤولها تأويلاً أكثر راديكالية بكثير من المعنى الذى رمى إليه واضعها.

عمل هوبز السياسى كله يبدو أنه لم يكتب فى واقع الأمر إلا لتـبرير الالتزام بالطاعة. يجدر الانصياع للقانون مهما كـان مـا ينـص عليـه وللأمير مهما كان شخصه. من اللحظة التى توجد فيها «جمهورية»، فـإن أقل تمرد على السلطة لا يعتبر أقل مـن كونـه خرقـا لـ«القوانيـن الطبيعية». لا تنبع إدانة التمردات عند هوبز من الظـروف وإنمـا مـن مبادئ فلسفته ذاتها. فكما سبق أن رأينا تتلخص آراؤه فى العقيـدة التـى تقول إن العقد الاجتماعى يلزم الرعايا. ولا يلزم «الوالى»، إذ يظل هـذا

1. Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (1576), rééd., Paris, Fayard, coll. «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1986, livre I, chap 8, p. 217-218.

2. Thomas Hobbes, *The Elements of Law. Natural and Politic*, livre II (*De corpore politico*), chap, 8, § 7.

الأخير بالنسبة لهؤلاء فى حالة «طبيعة». ويتمتع إزاءهم بسلطان مطلق، لا تستطيع أكثر القواعد القانونية بدائية أو قواعد الأخلاق أن تحده.

لا يقول كارل شميت، بعد ذلك بثلاثمائة عام، شيئاً آخر. يحدد شميت بعد أن أكد على أن نقلة جوهرية للتصورات اللاهوتية حدثت، فى العصر الذى ازدهرت فيه الملكية فى أوروبا، فى مجال القانون، فى نص مشهور يرجع لعام 1922 بعنوان «اللاهوت السياسى» فكرة «الموقف الاستثنائى» على أنها المكافئ القانونى لفكرة «المعجزة» ويرفق بها الطرح التالى: «الذى يسود هو الذى يتخذ القرار فى الموقف الاستثنائى»[3]. هذا النص الذى أعيد طبعه عدة مرات فى السنوات الأولى من عمر الرايخ الثالث يعنى، فى المجموع، أنه يقترح على الدولة، مصدر كل حق وكل قانون، أن تحتل مكان الرب. هى فكرة قد تبدو كريهة أو مثيرة للضحك - ولكنها مع ذلك تنبع من النموذج الذى طرحه كتاب *ليفياثان*.

تأكدت إذن نهائياً فيما بين 1550 و1650 فى الضمير الأوروبى فكرة «سيادة» الدولة - أى سلطانها المطلق.

كما أن فكرة أخرى أكثر إشكالية من السابقة قد فرضت نفسها فى أوروبا خلال الفترة الزمنية ذاتها: وهى الفكرة التى تقول إن كل دولة

---

3. Carl Schmitt. *Théologie politique* (1922), trad. fr., Paris. Gallimard. 1988. p 15.

من الدول السيادية التى يتشكل منها العالم يتعين عليها أن تكون التعبير السياسى عن «أمة» موحدة.

ما الذى تغطيه هذه الفكرة الثانية ؟

لنسلم، كما هو متبع فى مثل تلك الحالات، بان «دولة» ما هى جماعة من البشر ورثت ثقافة وتاريخاً تتقاسمه، وإرادتها الجماعية هى العيش سوياً طبقاً للقوانين ذاتها وداخل الحدود ذاتها: وأن «الدولة» هى لسان حال أو أداة هذه الإرادة الجماعية، المكلفة بتطبيق تلك القوانين واحترام حدودها.

إذا لم يكن الواقع قط أكثر تعقيداً من مثل هذا المشروع ما كانت «الدولة» و«الأمة» سوى تعبيرين مختلفين يشيران إلى الشيء ذاته فى مظهرين له متكاملين: الدولة تكون «رأس» الأمة، والأمة «جسد» الدولة، ويصعب تصور الرأس دون جسد والجسد دون الرأس.

إلا أن الأمر لم يعد هنا للأسف - كما كان الحال بالنسبة لنظرية السيادة بمعنى الكلمة - يتعلق بمجرد نظرية «قانونية».

بل إنه يتعلق بـ«ادعاء» سياسى/تاريخى وعلاوة على ذلك بادعاء فادح يقوم على «أساس» هش وهو التصور -الإشكالى جداً- لـ«الأمة»، وهو تصور أصداؤه العاطفية والوجدانية تعمل فى أغلب الأحيان على تذويب مضمونه الفكرى (هذا إذا افترضنا أن له مضموناً).

لنكن واضحين: لم تعد مسألتنا، فى اللحظة التى ينتهى فيها هذا القرن (العشرين) دفع بتلك الملايين العديدة من الناس إلى أن تتقاتل باسم قيم «الأمة»، أن نتساءل إن كان انتصار صورة «الدولة-الأمة» قد تناسب مع اكتمال عملية «منطقية»، بل مع ازدهار «طبيعى» لشكل ما من أشكال «الحضارة» (فى حين أننا لسنا سوى بصدد منتج حدث بالصدفة -ولعلنا نقول أنه نتج بكل أسف- من التاريخ الأوروبى).

تعتبر مسألتنا بتواضع أكبر هى أن نحاول فهم كيفية تطور العملية التى فرضت تلك «الصورة» نفسها بواسطتها - أى عملية تكوين «المسألة الوطنية»، وحتى نستطيع، بالمناسبة ذاتها، التعرف على الطرق التى قد تسمح اليوم بتخطيها أو بالالتفاف حولها. أى وباختصار بهدمها سواء فى الواقع أو كنظرية.

للأسف ليست كتابة تاريخ «المسألة الوطنية» بالشأن الهين، وذلك بسبب أنها (ضمن أسباب أخرى) قد تكون قديمة قدم الدولة ذاتها- حتى ولو أنها لم تدفع سوى فى النزر القليل إلى تأملات فلسفية حقيقية.

دولة، أمة: عودة إلى ماض مشترك

نفتقر، بالنسبة للأزمنة السحيقة، إلى مستندات تاريخية وانتروبولوجية دقيقة، إلى درجة أننا لا نجد حتى مرادفا فى اللغات الكبرى القديمة لكلمة «أمة». لا يظهر هذا التعبير فى الواقع فى اللغات

الأوروبية سوى فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر عندما كانت دول مؤسسة موجودة فعلا وقادرة على تأكيد تطلعاتها على «أمم» بعينها، وهذا يعتبر تقريراً قد يبرر الحدس القائل بأنه لم تكن هناك أمة قبل الدولة - كما لو أن الدولة لم تكن فى الواقع سوى «اختراع» للأمة.

إنه حدس من هذا النوع الذى أدى، على العموم، بالعالم الانتروبولوجى أرنولد فان جينيب إلى الأخذ - فى كتابه «*بحث مقارن للجنسيات*» (1922) بمصطلحات غير مألوفة نوعاً ما.

يقترح فان جينيب فى الواقع استخدام تعبير «جنسية» (nationalite) بدلاً من «أمة» (nation) للفترات التى تعتبر ما قبل تاريخ الدولة الحديثة؛ كما أنه يحتفظ لنفسه بحق استخدام «أمة» (nation) كمرادف (اعتباراً من عصر النهضة) لـ«الدولة/الأمة».

«الجنسية» (nationalite) بالنسبة لفان جينيب، هى مجموعة من البشر تتقاسم بعض السمات الثقافية المشتركة. من هذه السمات (السابقة فى وجودها على الدولة ولا تحتاج للدولة لكى توجد) يمكن أن نذكر اللغة والدين وصورة خاصة للتنظيم الاجتماعى، ذاكرة ماض جماعى والشعور بالإقامة لفترة طويلة داخل ذات المجال الجغرافى.

بعض تلك السمات تعتبر مؤثرة أكثر من غيرها. الاشتراك فى اللغة -التى هى عامل قوى فى التماسك الاجتماعى- هو أحد الأسس القوية للغاية التى تقوم عليها الجنسية. التمسك بالأرض قد لا يمثل فى

المقابل سوى عامل ثانوى - بقدر ما أن أحداث التاريخ أو اختيار الحيـاة البدوية قد أدى ببعض الجنسيات إلى عدم امتلاك أرض خاصة بـهم. إلا أن هذه التنويعات ليست ذات معنى هام. إذا لخصنا الأمور فـى جملـة تقول إنه توجد جنسية عندما تعبر مجموعة بشرية (مهما كانت أسـبابها العميقة) بوعى منها عن رغبتها فى الاستمرار فى العيش معـا وبالتـالى فى أن تحكم نفسها طبقاً لقوانينها وحدها.

مثل تلك الجنسيات كانت موجودة فى أماكن متفرقـة منـذ نهايـة العصر الحجرى الجديد. نعرف أسماء أقدمها منذ أن وجدت نظم للكتابـة قادرة على جعلها باقية على قيد الحياة: وحدث هذا فى تزامن فى سـومر وفى مصر، قبل خمسة الاف عام. فى هذا الوقت ذاته وفـى ذات هـذا «الهلال الخصيب» ظهرت أول صور الدولة المؤكـدة تاريخيـاً - لأن ظهور الدولة لا يرتبط فقط بظهور زراعة قادرة علـى إنتـاج فوائـض وإنما أيضاً على ظهور الكتابة، كما يشير إلى ذلك واقع أن أقدم وظـائف الكتابة كانت بيروقراطية (وضع القوائم وتسـجيل العقـود والمبـادلات، إلخ.).

ومع ذلك فإن صور الدولة الأولى تلك، لا تفيدنا قط فى حد ذاتـها عن العلاقات التى كانت تقيمها مع الجنسية (أو الجنسيات) الواقعة تحـت سيطرتها. ويرجع ذلك إلى أن، سواء فى سومر أو في وادي النيل، كانت الدولتان المذكورتان «إمبراطوريات» شاسـعة تجمـع داخـل حدودهـا جنسيات مختلفة ذات لغات وأساليب شديدة التباين - والتى تتم وحدتـها

سياسية لا على أساس ثقافة مشتركة وإنما على أساس (أكثر تضييقا) من تقديس للعاهل المؤله، وهو الوسيط اللازم الوجود بين هذا العالم والآخر.

أول أهم تغيير، من وجهة النظر تلك، حدث بين القرنين الثامن والسادس قبل الميلاد.

قامت «الدولة-الأمة» مع ظهور المدن الإغريقية - أى دولة تريد أن تحدد هويتها فى جنسية واحدة، واحدة فقط. الواقع أن كل مدينة من تلك المدن العتيقة لم تعتبر نفسها دولة مستقلة فقط وإنما أيضاً التعبير السياسى عن جنسية موحدة متميزة عن جاراتها، فلم يعد الأثينى يقبل أن يخلط بينه وبين الـ لاسيديمونى، ولا هذا الأخير مع الطيبى (علماً بأنهم كانوا يتحدثون جميعاً اليونانية).

علاوة على أن فى كل مدينة وفى أثينا على وجه الخصوص لم يكن السكان يفضلون عاداتهم وتقاليدهم الخاصة فقط، وإنما كانوا مقتنعين تماما بأنها «بالطبيعة» (*phusei*) أسمى من عادات وتقاليد باقى الإغريق. هكذا كانت «وطنيتهم» تنتمى إلى ما قد نسميه اليوم «الوطنية حميمة المحلية» ويجدر بنا ألا نستهزأ بذلك، لأن «الوطنية حميمة المحلية» للأمة الأثينية ليست سوى أول تعبير (الأول -فى جميع الأحوال- الذى مجدته اداب غزيرة: راجع خطبة بيريكليس التى نقلها ثوسيديدس) لما سيسمى، ابتداء من نهاية القرن الثامن «وطنية».

لفظة حديثة: كلمة «وطنية» تشير إذن إلى نمط لموقف سياسي وأيديولوجي عرفه الإغريق في زمانهم ولم يتوقف عن التطور عبر القرون التالية.

على غرار الملكية الفرعونية، أخذت الإمبراطورية الرومانية تخلط دون أية عواطف، بين العديد من الجنسيات المختلفة، التي سمح لها بالاحتفاظ بخصوصياتها ما دامت تعترف بألوهية قيصر: إلا أن العديد منها وقد مسّه تأثير المسيحية، راح يرفض ذلك.

أعطت الإمبراطورية الرومانية -وقد راحت تسقط إلى أن انهارت- إلى الجنسيات غير المنصاعة إمكانية التأكيد على الاستقلال الذي حرمتها منه، كما سمحت أيضاً إلى الأقوى من بينها أن تمد سيطرتها على جنسيات أخرى. أدت هاتان العمليتان باختلاطهما معاً إلى تأجيج انطلاق الوطنيات المختلفة التي أدت منذ القرون الوسطى الأولى إلى قيام أهم «الدول-الأمم» الأوروبية.

عندئذ بدأ تقسيم المجال الذي لم يتم بدون صعوبة.

مع عصر النهضة، دخلت الدينامية الوطنية (التي حركت رجال الدين والمفكرين الإنسانيين كما تشهد على ذلك حالات لوثر وماكيافيللي، وهما المبشران على التوالي بالوحدة الألمانية وبالوحدة الإيطالية) في مرحلة التعجيل المتسارع. لم يكن من واجب كل «دولة-أمة» أن تفرض وجودها بالنظر إلى جيرانها فقط، ولكن -بالإضافة إلى ذلك- أخذت بعض الشعوب (الفرنسيون والإيطاليون على سبيل المثال) تتنازع

«ميراث» الإمبراطورية الرومانية (*translatio imperii*) وهى النزاعات التى أدت بهؤلاء وأولئك (لومار دو بالج وأنيوس دو فيتارب، على سبيل المثال) إلى أن يبتدعوا لأنفسهم شجرات للعائلات الأكثر وهماً على الإطلاق للدفاع عن قضيتهم.

فى مثل تلك الظروف لم يكن من المثير للدهشة أن تندلع -خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر- العديد من الحروب الداخلية الأوروبية - وهى حروب لم تكن لها فى معظم الأحيان أسباب أخرى سوى ترسيم أو إعادة ترسيم الحدود الوطنية. منذ ذلك الحين أصبحت الوطنية ونزعة القتال متلازمتين.

انتهى الأمر بالثورتين الفرنسية والأمريكية وبالمغامرة النابوليونية وانطلاق الحركة الرومانسية إلى تقليد تلك التيارات المختلفة بأوسمة النبالة. أضحت الأمة - سواء كانت حقيقية أو وهما (لنتذكر ديوان أوسيان لماكفرسون!) أو سواء كان الهدف هو الدفاع عن تلك التى ينتمى إليها أو التى يراد إحلال جديدة محلها - فى بداية القرن التاسع عشر، موضوع ديانة حقيقية يختلط فيها ما هو عقلانى وما هو غير عقلانى دون إمكانية إدراك الحدود التى تفصل بينهما بوضوح فى كافة الأحوال.

لم يكن فيشته (*خطاب إلى الأمة الألمانية*) (1807-1808) وشيلنج وهيجل والوجوه الكبرى للمثالية الألمانية، من تلك الزاوية، أقلهم حماسة، فقد أعد العديد من الشعراء والفلاسفة و«الآثاريون» وعلماء الآثار، بهذه الطريقة -عن وعى أو غير وعى- شعوباً بأكملها إلى الاندفاع فى مغامرات عسكرية مشكوك فيها.

البقية معروفة للكافة: فبعد أن نمت الوطنيات وتعددت على الرغم من تحذيرات نيتشه (ضمن آخرين) التنبؤية وهو آخر المفكرين الـ«كوزموبوليتيين»، انتهى بها الأمر بأن أثارت فى قرننا (العشرين) حربين عالميتين تتماثل -بالنسبة للقارة الأوروبية- مع انتحار جماعى.

لم يكن هذا هو كل شيء.

أثبتت الثورة الأمريكية التى هى أولى الثورات المناهضة للاستعمار فى التاريخ الحديث أن الوطنية قادرة جداً على أن تورد خارج أوروبا. ولم يمنع ذلك هذه الأخيرة من أن تدخل، عبر النصف الثانى من القرن التاسع عشر فى عمليات توسع استعمارى جديدة فى أفريقيا واسيا -أدت كما هو متوقع- كرد فعل إلى الانتشار الكلى للأيديولوجيات الوطنية وكذلك للمحاولات الحربية التى تلازمها.

لا توجد وطنية واحدة اليوم غير معرضة لإغراءات من هذا النوع.

لا توجد جنسية واحدة فى منأى عن وطنية تزداد خطورة منذ أن أصبحت الأسلحة النووية للدمار الشامل بعد انتهاء الحرب الباردة موضوع تبادل تجارى على مستوى الكوكب كله خرج عن أى سيطرة ممكنة.

الوطن (الأمة)، الوطنى، الوطنية

التاريخ الذى حمت فوقه لتوى يستدعى ثلاث ملحوظات على الأقل.

تخص الملحوظة الأولى السمة «الاصطناعية» لتصور الأمة.

الثانية، غموض المبدأ المعروف باسم «حق الشعوب في تقرير مصيرها».

والثالثة: المنتجات الثانوية الأيديولوجية لمشاعر الوطنيات الحديثة - بل لعلها لكل شعور بالوطنية.

الملحوظة الأولى: يتناسب تصور «الوطنية» بالمعنى الذى يشير إليه فان جينيب مع ما يطلق عليه الانتروبولوجيون الآن «إثنية» (عرقية) أو «ثقافة». أما أنا فأفضل كلمة «ثقافة» لأنه يبدو أن لفظة «إثنية» تتضمن معنى أن أعضاء مجموعة اجتماعية واحدة تتقاسم فيما بينها بعض السمات الجينية - وهو ليس حقيقياً على الإطلاق، وهو -في جميع الأحوال- غير قابل للإثبات قط بطريقة جادة (مهما تصور هؤلاء الذين يأملون فى العثور فى تحليلات الدم على مفتاح شفرة الصراعات الرمزية).

من وجهة النظر الانتروبولوجية إذن تعتبر الجنسيات حقائق موضوعية وتنوعها (أى تنوع ثقافاتها) أحد المعطيات التاريخية الواقعية نقطة انطلاق لا يمكن تفاديها لكل تفكير حول الإنسان بصفته حيوان «أخرج من طبيعته».

أما الأمم فهى فى المقابل ظواهر اصطناعية بحتة.

ففكرتا «الحدود الطبيعية» و«المجال الحيوى» المرتبطان بها فى كثير من الأحيان، ليس لهما سوى مضمون وهمى هو شبح للواقع، أما وجود الأمم الأكثر رسوخاً ذاته، فليس له فى نظر التاريخ ما يجعله من المعطيات التى لا مفر منها.

لا توجد أمة واحدة من تلك التى يتكون منها العالم الحالى ظلت موجودة أبداً، والأكثر احتراماً منها إذا ما قيست على زمن التطور البشرى ليست عريقة جداً. أول أسرة حاكمة صينية حاولت تشكيل كيان سياسى موحد هى أسرة شانج (القرن الثامن عشر قبل الميلاد). فرنسا لم تبدأ فى أن تصبح كياناً من هذا النوع سوى مع كلوفيس (القرن الخامس الميلادى).

ذلك لا يعنى أن صورة «الدولة-الأمة» هى صورة من صور الحضارات العليا التى تثير الإعجاب الخاص أو أنها مفيدة. بل على العكس يعنى ذلك أنه كان من الممكن الاستغناء عنها بسهولة لآلاف السنين، وباختصار أنها لا تنبع من أى ضرورة (تاريخية أو جغرافية) وإنما هى نتيجة للمصادفة البحتة.

تبدو هذه المصادفة عن خطأ أكثر «بيّنة» فى بعض الحالات عن حالات أخرى.

لنتأمل، على سبيل المثال، وضع المستعمرات الأوروبية السابقة فى أفريقيا. الأمم المستقلة التى نبعت منها حول الستينيات لا تتناسب قط (نقطة بنقطة على العموم) مع دول قديمة يكون الاستعمار قد محاها

مؤقتاً من على الخريطة - على الرغم من التسميات المضللة التى تحملها دول «بنين» و«غانا» و«مالى» التى تبتعد حدودها الحالية تماماً عن الإمبراطوريات التاريخية التى ازدهرت تحت تلك التسميات قبل قرون. القول بأن تلك الأمم الحديثة «اصطناعية» هو ببساطة الإقرار بأنها تشكلت بصورة مصطنعة على يد السلطة الاستعمارية القديمة، ولعلنا نضيف، دون الكثير من التمييز: فبعضها (نيجيريا وجمهورية الكونجو الديموقراطية) يضم تحت الإدارة ذاتها جنسيات شديدة التباين فيما بينها لدرجة أن استمرارها فى البقاء بالصورة المركزية التى شكلت بها يوم أن استقلت، هو ضرب من ضروب المقامرة.

ومع ذلك لا يوجد ما هو استثنائى فى وضع هذه الدول. كل ما فى الأمر أن وضعها أحدث من وضع الأمم الأوروبية. لأن تلك الأخيرة لها أصول تقليدية للغاية. إذ ليست بلجيكا فقط (التى تشكلت بدون أن يكون لها عناصر مسبقة بواسطة معاهدة وقعت عام 1831) هى التى لم يكن لها لترى النور قط بل إن فرنسا ذاتها لم تكن لتوجد أبداً -على سبيل المثال- لو كانت مقاطعات بورجونيا وبريطانيا والألزاس ومجموعة المناطق الأوكستيانية الكتالونية قد نجحت عند لحظة ما فى احتواء العمليات التوسعية التى قامت بها الأسر المالكة البارسية. أى، وباختصار، ليس هناك أمة واحدة يعتبر وجودها، فى حد ذاته، أقل «تبريراً» من جارتها.

يشهد على ذلك، بين أمور أخرى، واقع أنه يوجد اليوم إجماع عام يوحى بالتعايش فوق أرض واحدة بين أمة فلسطينية وأمة إسرائيلية - علماً بأنه قبل مائة وخمسين عاماً فقط لم يكن إنشاء هذه أو تلك واردا على الإطلاق.

بل يوجد ما هو أكثر من ذلك: لم تعد هناك جنسية واحدة تطالب بالاستقلال السياسي - مهما كان هذا الاستقلال «اصطناعيا»- ويبدو ذلك غير مشروع.

مثال جيد على ذلك نجده في حالة الباسك. فقضيتهم تثير منذ بضع سنوات اهتماماً متزايداً علماً بأنهم لم يعرفوا الاستقلال قط في أي لحظة من تاريخهم وبأنهم يتمتعون اليوم (في إسبانيا على الأقل) بنظام للتسيير الذاتي هو الأوسع في أوروبا، وأن تقاليدهم الثقافية - بعضها أضفيت عليها أحياناً عراقة تثير الاحترام- معظمها «من ابتكار» علماء في الفولكلور (هم في كثير من الأحيان قساوسة كاثوليك) في مرحلة حديثة (في القرن التاسع عشر، إجمالياً) وهذا ما أثبته بطريقة مقنعة أحد علماء الأجناس من الباسك جون جواريستي[4].

قد يحق للباسك من جهة أخرى أن يردوا على ذلك بالقول إن عديداً من الأمم الأوروبية أو غيرها قد فعلوا ذلك في أزمنة مختلفة. كما أن «الخدعة» الإثنوجرافية هي أكثر الأشياء شيوعاً في العالم.

ولن يكونوا مخطئين في ذلك.

ألم نر (الفصل 3) في أي إطار من المزايدة الوطنية تشكلت أسطورة «حرب الأجناس»؟ ومع ذلك لا تزال هذه الأسطورة -وقد نقلت

---

4. Jon Juaristi, *El linaje de Aitor: la invención de la tradición vasca*, Madrid Grupo Santillana de Ediciones, 1987, 2^e éd. (augmentée d'une préface), Madrid, Taurus, 1998.

عن قصد إلى أواسط أفريقيا على يد المبشرين البلجيك من الكاثوليك الملكيين - تسمم حياة سكان رواندا وبوروندى البؤساء الذين يعتقدون أنه من واجبهم أن يعرفوا أنفسهم على أنهم إما توتسى أو هوتو- هذان «العرقان» غير الحقيقيين - علاوة عن أن كلاهما مقتنع تماماً أن الجنس الآخر هو عدوه اللدود.

فى هذا ما يكفى لكى نقدر كم أن فكرة «الأمة» قد تكون فى حد ذاتها إجرامية.

الملحوظة الثانية: إذا كانت كافة الأمم، دون استثناء، هى جميعاً من «المؤسسات» لا من «الطبيعة»، أليس من التناقض أن نؤكد أن للشعوب، أو بتعبير أدق، أن للجنسيات حقا «طبيعيا» فى تقرير مصيرها ؟

ومع ذلك فإن هذا المبدأ معترف به اليوم من كافة المؤسسات الدولية. وهو نابع من إعلان الاستقلال الأمريكى (1776) وإعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر فى 26 أغسطس 1789 (الذى ينص فى مادته الثانية على أن أى «مقاومة الاستبداد» هو «حق طبيعى وغير قابل للنقض للإنسان») وأيضاً مقدمة الإعلان العالمى لحقوق الإنسان الذى أقرته الجمعية العامة للأمم المتحدة بعد التصويت عليه فى عام 1948.

المسألة المثارة هنا تتضمن وجهين.

ما هو الحق «الطبيعى» ؟

وإلى أى مدى يمتد ؟

دون الرجوع إلى التاريخ الطويل لفكرة الحق «الطبيعى» يتعين أن نقر بأن صلاحيته تقبل بكل سهولة التأكيد أكثر من التبرير؛ وهى ليست على الرغم من ذلك من المسلمات. إذا كان الإنسان، عند النظر إليه من وجهة نظر «الطبيعة»، ليس سوى حيوان، وإذا كانت إنسانية الإنسان هى بنية من بنيات الطبيعة، سيصعب علينا فى الواقع فهم ما يعنيه تعبير «حق طبيعى».

لا شك أنه يتعين التمييز بين الأشياء. لن أعيد للنقاش لا الحق الذى لا يقبل النقض الذى لكل فرد فى الدفاع عن نفسه وعن أسرته وأمواله، ولا حقه فى رفض إطاعة أمر يناقض ضميره (راجع ما قبله، فصل 7، محاجة دووركن ضد «الوضعية» القانونية). تلك «الحقوق الإنسانية الأساسية» هى كما يقول روولز «محايدة من الناحية السياسية». إنها تخط «الحد» المطلق للسيادة الداخلية للدول[5].

أى «حق» عامةً، أو بقول آخر أى حق «فى شىء» محدد لا يمكن -إلا باستثناء واحد تقريباً- أن يعترف به صورياً إلا من مؤسسة اجتماعية أو سياسية. ولا يمكن ضمانه سوى داخل سياق يفترض مسبقاً وجود الدولة. إلا أن هذا الاعتراض (الذى لم يأت له أحد برد مقبول)

5. John Rawls. *Le Droit des gens*. Paris. Esprit. 1996, p. 75-76.

يؤدى، ضمن أشياء أخرى، إلى النتيجة التالية: لا يمكن لأى حق خاص أن يكون «مطلقاً» أو «لا محدوداً» بما أن استمراره متوقف على «المصدر» الذى نطق به. كما أن هذا المصدر يمكنه -فى أى لحظة- أن ينسخه أو أن يحد من نطاق تطبيقه.

مثل هذه النتيجة كانت على العموم حاضرة فى ذهن الثوار الفرنسيين، بما أن إعلان عام 1789 يذكر أيضاً فى مادته الرابعة أن «ممارسة الحقوق الطبيعية للإنسان» لها حدود. وأن هذه الحدود هى التى يتعين عليها السماح بضمان «لأعضاء المجتمع الآخرين بالتمتع بهذه الحقوق ذاتها».

بتعبير آخر، حتى لو أن نص إعلان 1789 يظل مبهماً عن قصد، لكى لا نقول غامضاً، فهناك بالفعل شبهة تناقض بين المادة 2 والمادة 4. تقر الأولى (من وجهة النظر التى تعنينا) بحق قطاع من الأمم فى «المقاومة»- إن هو رأى أنه يقع ضحية «ظلم» واقع عليه من القطاع الآخر. القطاع الثانى -فى المقابل- يعطى للقطاع الآخر حق الاعتراض على المقاومة المذكورة - إن هو رأى أن تلك المقاومة مناقضة للصالح العام (أى -فى حالة إن كان يتمتع بالأغلبية - مناقضة لصالحه هو).

إننا نعانى منذ قرنين مما خلفه هذا الغموض. فمع العلم بأنه من المرجح أنه لا يوجد أى معنى فى وصف حق الشعوب فى تقرير مصيرها بأنه حق «طبيعى»، فلا يوجد مع ذلك أحد يفكر فى التشكيك فى المبدأ المذكور، لأنه أصبح الآن جزءاً من المبادئ الجوهرية العليا

التى يوجد حولها اليوم إجماع كونى. كل شىء يحدث فى النهاية كما لو كنا بصدد امتداد لا يمكن تفاديه ليشمل الجنسيات، لحق ينادى به كل فرد لذاته وهو الحق فى: الحرية، مضمنين أيضاً داخل تلك الحرية، حرية توقيع «عقد ترابط» مع أفراد آخرين أو أن يرفض توقيع مثل هذه «المعاهدة» (وأن «ينفصل»).

ومع ذلك وفى الوقت ذاته لا يمكن للفكرة القائلة بأنه لا يجوز لأى حق «طبيعى» فى أن يكون غير محدود، أن تستخدم لتبرير الموقف القمعى الذى تتخذه معظم الدول المعاصرة. هذه الدول، إذ تتمسك بمبدأ عدم انتهاك حرمتها الخاصة لا تبدو قط مستعدة لقبول تفكيك ذاتها. إنها تفضل الحكم على التيارات التى تتمسك بهويتها والتى تواجهها بأنها «إرهابية».

مثل هذا الموقف يتسم بالخطورة. ليس فقط لأنه يكشف عن خلط قانونى، وإنما، وعلى وجه الخصوص، لأن الصراعات المادية التى تتسبب فيها لا يمكن حلها عند التطبيق إلا عن طريق علاقات القوى- أى بأكثر الطرق استبدادية على الإطلاق.

وهكذا أصبح الفلسطينيون على وشك أن يعترف لهم بدولة، فى حين أن الباسك لا يزالون محرومين من ذلك. وهكذا أيضاً يبدو أن ألبان كوسوفو قريبون من الوصول إلى هذا الهدف على حين الأكراد والشيشان أبعد ما يكونون فى تحقيق هدفهم.

ما هو السبب فى تلك المفارقات فى المعاملة الدبلوماسية لصراعات متشابهة ؟

لا يوجد رد «منطقى» على هذا التساؤل.

لا يوجد سوى رد «واقعى»: لأن الجماعة الدولية التى انتهى بها الأمر إلى الاستجابة لمطالب الفلسطينيين والتى تتعاطف مع مطالب سكان كوسوفو ليست بعد على استعداد لتقبل طموحات الباسك والأكراد والشيشان.

هذه تعتبر بطبيعة الحال أسوأ إجابة ممكنة على التساؤل - بما أن آثارها لا يمكن أن تكون سوى تشجيع الشعوب التى تشعر بأنها «مقهورة» أو «غير مفهومة» إلى المثابرة (كما فعل الفلسطينيون قبلهم) فى السير على درب العنف.

ما هو إذن المبدأ «المنظم» الذى يمكن أن يخرجنا من هذا المأزق- الذى يبدو، ومهما بدا ذلك غريباً، أن الفلسفة السياسية المعاصرة وقد وقفت صامتة بغرابة إزاء مسألة «الأمة» لم تفكر فيه ؟

لا أرى سوى مبدأ واحد: المنح الآلى لجميع الجماعات (وإلى جميع «أجزاء» الجماعات مهما كانت صغيرة أو مهما بدت غير «قابلة للحياة») التى تطالب بذلك -لحق تقرير المصير- بما أن هذا الحق ليس سوى امتداد يشمل الجنسيات لحق الترابط أو رفض الترابط، (أى حق التوقيع أو عدم التوقيع على العقد الاجتماعى) الذى تقر به كل ديموقراطية للأفراد الذين يكونونها.

إذ يبدو لى فى واقع الأمر أنه من الصعب إنكار هذين الحقين فى مجموعهما. كما أنه من الأصعب الإقرار باحدهما دون الإقرار بالآخر.

العيب فى منحهما معاً لكل «أقلية» تتقدم لطلبهما، واضح: ففى هذه الساعة التى ينتصر فيها «تعدد الثقافات»، لن يمضى وقت طويل قبل أن يجد كوكبنا نفسه، الذى تفتت أصلاً إلى جزيئات عديدة، وقد انفجر وتحول إلى حفنة من دويلات صغيرة للغاية. إلا أن الميزة ليست أقل وضوحاً: لن يبقى أمام تلك الدول الضعيفة والصغيرة حل آخر سوى أن تتعاون فيما بينها (بدلاً من الدخول فى حروب) لكى تبقى على قيد الحياة. لن يكون هذا فى حد ذاته محصلة سيئة.

الملحوظة الثالثة: أدت الوطنية فى قرننا (العشرين) أكثر من أى حقبة تاريخية أخرى إلى تجاوزات مأساوية.

تخطر ببالى بطبيعة الحال تلك الحركات السياسية التى ضمنت برنامجها صراحة أهدافا إجرامية (تدمير شعب اخر) وهى أهداف «تبررها» معتقدات مضللة - وعلى سبيل المثال النظرية التى ترى أنه لكى ينتمى المرء إلى جنسية ما، أو لكى يكون له الحق فى الحياة وسطها، يتعين عليه أن يمتلك (بالميلاد) السمات «الإثنية» (أى: البيولوجية) التى تتوهم تلك الجنسية أنها تمتلكها. إنها نظرية «طبيعتية» استخدمت - فى صور متباينة - كعذر أيديولوجى للثلاث إبادات لجنس بشرى فى ذلك القرن - دون أن نذكر الهدف الذى يسعى إليه البعض (الصرب) فى ارتكاب غيرها (فى البوسنة، أمس الأول، فى الكوسوفو، أمس، وفى الجبل الأسود، غدا).

إذا كانت تلك الأعمال قد تم التنديد بها (بصورة ضعيفة للغاية) من المجتمع الدولى، وإذا كانت «الجرائم ضد البشرية» قد قوبلت - منذ محاكمات نورمبرج (1945) بقمع جنائى، فإن الأيديولوجيا التى تجعل، اليوم مثل الأمس، مثل تلك الجرائم ممكنة الحدوث لم تقابل هى بعد بالإدانة المتشددة الضرورية.

لاشك أن المظاهرات العامة العنصرية والمناهضة للسامية تقابل فى بعض الحالات وفى بعض الأحيان بمعاقبة القانون لها، إلا أن الخطاب «الطبيعى» أو «التعضيي*» أو «البيولوجى» الذى تضرب مناهضة السامية والعنصرية بجذورها فيه يظل قانونيا. مهما قدم علماء الأحياء الإثباتات المدعمة بالبراهين على الخطأ المطلق للفكرة القائلة بأن جنسية ما يمكن تعريفها بسمات جينية محددة فإن الفكرة المذكورة تستمر مع ذلك فى أن تحوم وسط جزء من الرأى العام -مما يسمح لها- على فترات منتظمة - بأن تعود إلى الظهور على يد علماء مزورين أو رجال سياسة متلهفين للدعاية عن أنفسهم.

إلا أن تلك الفكرة يصعب فيما يبدو فصلها عن الوطنية ذاتها. فالواقع أن أى شعور بالوطنية يقوم كما رأينا على الرغبة فى إيصال الجنسية من حالة «الواقع» إلى حالة «القيمة». ولكن إذا كانت الجنسية بصفتها «واقعاً» لا تفترض بالضرورة كره الأجنبى (وقد تقبل إمكانية اختلاط الأجناس) إلا أن الموقف ينقلب إلى عكسه عندما تصبح الجنسية

* من organicisme مذهب التعضىّ (أى أن الحياة نتيجة للتكوين العضوى) المترجم.

«قيمة» أو «معيارا»: فباسم المعيار يتم إقصاء الأجنبى فى كثير من الأحيان، كما يحرم التهجين.

فى هذه اللحظة بالذات تعود الحجج البيولوجية الباطلة إلى الظهور: وليس هذا بالصدفة وإنما لأن اللجوء إليها مفر فى سبيل تبرير الأساس «الموضوعى» للمعيار، إلى حجج مأخوذة عن مرجعية الواقع «البيولوجى» للإنسان، أى إلى «طبيعته» (مهما كان معنى ذلك: أسطورة «الجنس» الآرى أو «الجنس» الصربى).

الانحراف العنصرى لبعض التيارات الوطنية الحديثة لا يمكن أن تكون إذن مجرد «حوادث مؤسفة». ضرورة حدوث مثل ذلك الانحراف مدون فى أى نوع من أنواع الوطنية. أى عالم لغوى يعرف أن كلمتى «طبيعة» «nature» و«أمة» «nation» بالفرنسية لهما جذر سيمنتى* واحد - هو جذر الفعل: naître (يولد). والمؤرخ من جانبه يستطيع أن يرقب ذلك الانحراف فى أقدم الصور المعروفة للوطنية الأوروبية وهى التى بزغت فى المدن الإغريقية القديمة.

فلم يكن الأثينيون (الذين نقدم لهم بسهولة هدية الإقرار بأنهم اخترعوا الديموقراطية) يتشككون فى «الميتويكوس»** والنساء فقط

* من السيمانتية – علم المعانى (راجع قاموس مفردات الفلسفة للدكتور عبد الرحمن بدوي وآخرين، المجلس الأعلى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة، 1964. (المترجم).

** تعبير كان يطلقه الإغريق على الأجانب المقيمين في مدنهم من غير العبيد وكان لهم وضع خاص بهم. وهذا التعبير تحول تعنى تحقيرى في اللغة الفرنسية الحديثة ويستخدمه المؤلف هنا بمعناه الإغريقي كما أشار بالمتن في متن الكتاب ص 196 (المترجم).

ويخضعون دون تردد الأجانب للعبودية ويعتبرون أن «البرابرة» من الحيوانات، وإنما كانوا لا يخفون كذلك احتقارهم (ولكن بصورة أقل عنفاً) لبقية الإغريق. وفى جميع الأحوال كان رجوعهم إلى «الطبيعة» (*phusis*) هو الذى يؤسس عليه اقتناعهم بأن مجموعتهم الاجتماعية قد أنتجت «جنساً» من الرجال الأكثر إثارة للإعجاب - الوحيد الذى يمكن أن يقال عنه أنه يبلور، فى أسمى درجة من درجات الكمال، جوهر «الرجل».

أعلم تماما أن الشعوب الحديثة هى التى تولت بعد ذلك بعدة قرون مهمة دفع تلك «العنصرية» (أو هذه «العنصرية الأصلية») النظرية حتى نتائجها العملية الأكثر راديكالية.

لكن، كما حاولت إثباته فى مكان اخر[6]، يتعين أن نبحث عن المبادئ الأساسية التى استخدمت فيما بعد لتبرير تلك النتائج، فى وطنية المدن الإغريقية وفيما زينت به من رداء عقلانى كاذب. يتعين البحث فى هذه «البدعة» (بالمعنى الإنجليزى لكلمة *forgery* تزييف) التى هى الوطنية، عن الأصول الأولى لذلك «الاختراع» الأخر الذى هو العنصرية.

أمة، (وطن)، وطنى، وطنية: الضرر الذى تسببت فيه هذه الكلمات يصعب قياسه.

6. Christian Delacampagne, *L'Invention du racisme: Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983, en particulier les chapitres 9, 13, 14 et 15.

هل يوجد علاج لهذا المرض ؟

هل يوجد لهذا التجدد الذى لا نهاية له للأيديولوجيات الوطنية التى نراها تتوالى أمامنا فى كل أنحاء العالم منذ انتهاء الحرب الباردة، وسائل سياسية مناهضة له ؟

لاشك فى هذا. إلا أن المبادرة هنا قد لا تأتى من الشعوب، إذ يتعين فى هذه الحالة أن تصدر عن الدولة ذاتها.

يتعين على الدول-الأمم التى يتشكل منها العالم المعاصر أن تدرك أنه من مصلحتها أن تعمل من أجل السلام. أى أن تعمل هى نفسها على «تخطى» الدولة-الأمة.

لقد بدؤوا بالفعل عمل ذلك وقد حدث جزئياً بتحرك منهم، مضطرين لذلك ومجبرين - مفتتحين برضانهم أو بدونه، ما سيكون دون شك أهم مشروع فى القرن القادم (الواحد والعشرين) أو الألفية القادمة.

- 9 -

ما بعد الدولة - الأمة

هل سيحدث «تخطى» الدولة-الأمة ؟

قد يبدو التعبير -منظومة هذا- ضربا من «التمنيات الخيالية».

مع ذلك يكفى أن نتأمل عالمنا الذى نعيش فيه لندرك أن الهوة التى كانت تفصل بين هذه «الأمنية» والواقع اخذة باستمرار فى الانكماش.

عقيدة السيادة «المطلقة» للدولة-الأمة تتراجع بالفعل فى كافة الأنحاء.

فمن جهة، يعاد النظر فيها عن طريق ظواهر موضوعية ولا سيطرة عليها مثل «عولمة» الاقتصاد والتجارة والأسواق المالية وتزايد موجات الهجرة بين القارات الخمس، والتنمية التى لم يسبق لها مثيل فى وسائل الاتصال السمعية والبصرية (التليفزيون بالأقمار الصناعية) أو المعلوماتية («طرق المعلومات السريعة») - ولا ننسى أيضاً الأعمال

متزايدة الجسارة لـ «المافيات» الدولية المتخصصة فى المخدرات والدعارة وتجارة الأسلحة والإرهاب ومختلف أنواع الجريمة.

لحسن الحظ أن عقيدة الدولة-الأمة يعاد النظر فيها أيضاً بطريقة بناءة أفضل بواسطة جهود واعية لبعض الدول، وهى جهود تتم بهدف إقامة «نظام دولى جديد» قانونى وسياسى قادر -ضمن أمور أخرى- على الحد من الدمار الذى تتسبب فيه الحروب.

ما تغير فى تاريخنا المعاصر

يظهر تاريخ العقود الخمسة الأخيرة أن من وجهة النظر تلك كان للحرب العالمية الثانية أثر إيجابى واحد على الأقل، وهو: حمل الديموقراطيات على أن تعى ضرورة إقامة بنى فوق-وطنية لغايات وقائية لمنع العودة إلى البربرية.

أول ما سيفكر فيه الجميع هنا هو منظمة الأمم المتحدة التى تأسست عام 1945 وفى دورها كـ«وسيط» دبلوماسى وفى مجهوداتها التى تستحق الثناء فى معاقبة جرائم الحرب على المستوى الدولى وكذلك الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الإبادة البشرية (معاهدة 1948) وأيضاً بعض قراراتها «التاريخية» مثل القرار 688 لشهر أبريل 1991، الذى أقرت الأمم المتحدة لنفسها بحق التدخل «فى حالة حدوث تهديد للأمن الدولى» (وهو للخطوط العامة الأولى «لحق التدخل»).

يتعين ألا ننسى، فى مجال أفكار مجاورة لتلك، ذكر الاتحاد الأوروبى الذى يعتبر دون شك أكثر الكيانات الفوق -وطنية كقاعدة- الوحيد على العموم الذى ضمن حتى الآن سلاماً كاملاً بين أعضائه. لم تبدأ إدارته الصعبة حقيقةً - وهى التى كانت تبدو بالكاد ممكنة التصور أثناء مؤتمر لاهاى الأوروبى (1948)، سوى مع توقيع معاهدة روما (1957). وهو لا يزال بعيداً عن الاكتمال. أما أوروبا السياسية فسينتهى بها الحال، فى أحد الأيام، إلى السير وراء أوروبا الاقتصادية. ويتعين علينا أن نبتهج لذلك - حتى لو كان من المؤسف أن الإرادة السياسية الكاملة لم تكن منذ البداية أكبر من هذا وأن التطور اليوم لا يزال على هذه الدرجة من البطء بسبب - ولو جزئياً - عدم فهم بعض الاراء العامة (فى فرنسا على وجه الخصوص)[1].

أما التاريخ الأكثر حداثة، أى تاريخ العقد الأخير، فهو يكشف عن التقاء ثلاثة توجهات مثيرة للإعجاب.

التوجه الأول هو: مولد أول مشاورات دولية فى المجالات الجوهرية مثل مكافحة دعارة الأطفال وتجارة المخدرات وحماية البيئة والتخلص من بعض أنواع الأسلحة (الأسلحة الكيميائية والبكتريولوجية والألغام «المضادة للأفراد» إلخ.).

1 عن المعنى الفلسفى والسياسى لبناء الأوروبى، راجع:
Maurice Faure et Christian Delacampagne, *D'une République a l'autre. Entretiens sur l'histoire et sur la politique*, Paris, Plon, 1999, chap. 2 et 3

التوجه الثانى: بداية الاعتراف -وإن كان يجرى على استحياء إلا أنه مشجع- بما سيطلق عليه فى يوم من الأيام (نأمل ذلك) اسم «*واجب* التدخل» أى واجب المجموعة الدولية فى التدخل -وفى الوقت ذاته- *سياسياً وعسكرياً* (وليس فقط على المستوى «الإنسانى» المحض الذى ثبت أنه غير مجد ويعيبه أيضاً أسلوب النفاق) فى الشئون «الداخلية» للدولة التى قد تعتدى على (جزء من) سكانها ذاتهم أو التى قد تصبح، لسبب أو لآخر- قادرة على ضمان أمن سكانها.

إشكالية «التدخل» تلك، مثلها مثل إدانة الـ *rogue States* («دول الشر») من جانب دبلوماسية واشنطن، لا تفعل فى واقع الأمر -لنسجل ذلك بالمرة- سوى أنها تعيد إلى الساحة نظرية قديمة للغاية فى الفلسفة السياسية، إذ نجدها عند توماس الإكوينى وبعض المفكرين فى القرون الوسطى وهو موضوع «الحرب العادلة» -وهى التى خصص لها مايكل فالزر فى عام 1977، كتابا عظيم الأهمية: «*حروب عادلة وغير عادلة*»، استلهمه من مقاومة الشعب الفيتنامى للعدوان الأمريكى[2].

وأخيراً التوجه الثالث: استيقاظ اهتمام «قمعى» كامل ضد «مجرمى الدولة»، وهو الاهتمام الذى لم يثر سوى مرة واحدة قبل الآن عندما أقيمت محاكمة نورمبرج (1945).

---

2. يعتبر غزو فيتنام لكامبوديا الذى استهدف الإطاحة بنظام الخمير الحمر، وغزو تنزانيا لأوغندا للإطاحة بالدكتاتورية الدموية لعيدى أمين يبدوان لى مثلين جيدين للحرب «العادلة». وهما المثالان اللذان ذكرهما لى والزر فى حوار أجريته معه مؤخرا لصحيفة لوموند بتاريخ 10 مايو 1999.

من المؤكد أن فكرتى «الجريمة ضد الإنسانية» و«الإبادة البشـــرية» لا تزالان غير واضحتين للجميع. ولذا يتعين على القانون أن يتم بعمـــل موسع فى هذا المجال من أجل إعادة صياغة ستأخذ بعض الوقت. هـــذا دون أن نتحدث عن واقع أنه عندما تكتمل النظريـــة ســيبقى علينـــا أن نحررها إلى الممارسة الواقعية.

على الرغم من هذه العوائق البيّنة فلقد شاهدنا مـــع ذلـــك الرغبـــة الدولية فى معاقبة جرائم الصرب فى البوسنة تفـــرض نفســـها، وكذلـــك معاقبة المسئولين عن الإبادة البشرية للتوتسى فى رواندا - بـــل رأينـــا كذلك عودة إلى الجرائم الأقدم للخمير الحمر فى كمبوديا ولبينوشيه فـــى شيلى.

لا شك أننا فى أغلب الأحوال بصدد نيات طيبة يخشى ألا تؤدى قط إلى نتائج ملموسة. ومع ذلك فإن العملية الدبلوماسية المؤدية إلى تأســيس المحكمة الجنائية الدولية ذات النية الكونية فى ملاحقة الجرائم التى مـــن ذلك النوع قد عادت إلى الوجود والحركة مرة أخرى.

العملية المذكورة كانت قد انطلقت فى نوفمبر 1947 عندما أسســت الأمم المتحدة لجنةً للقانون الدولى مكلفة بدراسة مثـــل هـــذا المشـــروع ولكنها تجمدت فوراً بعد ذلك بسبب الحرب الباردة.

ولما وضعت الحرب أوزارها عادت العملية من جديد إلى ســيرتها الأولى فى يوليو 1998 فى مؤتمر روما، وحتى لو كانت الاتفاقية المبدئية التى انتهى إليها المؤتمر لم توقع سوى من مائة وعشرين بلداً (ليس مـــن

بينها الولايات المتحدة ولا الصين) فإن هذه الاتفاقية تمثل دون جدال خطوة فى الطريق الصحيح.

لم تعد الدولة الأمة إذن منذ نصف قرن على الأقل على «سيادتها» التى كانت تعتقد أنها تتمتع بها فى زمن هوبز. هنا وهناك وطبقاً للظروف الفوضوية وعلى الرغم من العديد من المعارضات بدأ «سلطانها المطلق» يهاجم على طول الخط - على أرض الواقع وقانونا.

سبق أن أكدت على أن الفلسفة هى أبعد من أن تكون قد قامت بكل ما فى استطاعتها لكى توجه وترافق وتدعم مثل هذا التطور - الذى يتفق العديد من الفلاسفة المعاصرين فى البلاد الديموقراطية على الإقرار بسمته المفيدة. تبدو مسألة «الأمة» موضوعاً من المواضيع التى تبغض الفلسفة الخوض فيها. وهى تبدو كما لو أنها تعتبرها نوعاً من «الهوة السوداء».

قد يكون من المفيد إذن، لكى ننتزع الفلاسفة من صمتهم المطبق أن نذكر أن الدولة - الأمة ليست بالمعنى الصحيح جديدة كما تبدو.

سبق أن أشرت بصورة عابرة إلى موقف نيتشه عن هذا الموضوع.

حتى لو كان الفكر السياسى لصاحب زارادوسترا غير صاف دائماً فإن هناك شيئاً أكيداً: فعندما يشجب نيتشه بقوة «الروح الألمانية» (التى تمثل موسيقى وعلى وجه الخصوص أيديولوجية فاجنر الفلسفية- الجمالية فى نظره تجسيدها الأكثر إثارة للمقت) فهو يعنى بدون أى شبهة

خطأ، خليط الروح الحربية والوطنية والعنصرية ومناهضة السامية التي ميزت في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، إمبريالية الرايخ.

من المرجح أنه لم يكن هناك أي حل بديل حاضراً في ذهن نيتشه.

إلا أن طريقته في استخدام تعبير «بولندي» (أو أحياناً: «أوروبي») عوضاً عن كلمة ألماني، وطريقة اختياره لبيزيه مقابل فاجنر، والطاقة التي بذلها لكي يعيش في سويسرا وفي فرنسا وإيطاليا، مفضلاً إياها عن وطنه، تثبت تماماً أنه كان يصبو إلى أن يصبح من مواطني جماعة سياسية تكون مبنية على بعض الاختيارات «الثقافية» أكثر من كونها قائمة على تصورات اختزالية لـ«شعب» أو «أمة».

قد نذهب إلى أبعد من ذلك. دون الرجوع إلى «كوزموبوليتية» الرواقيين القدماء الذين يدخلون في سياق تاريخي مختلف تماماً عنا يبدو لي من المناسب أن نفعل مثلما فعل مؤخراً جاك ديريدا ويورجن هابرماس[3]. فنعيد قراءة فيلسوف لم نتعود التفكير فيه عندما نفكر في نقد الوطنية وهو: إيمانويل كانط.

---

3. كتب ديريدا التي تتبادر إلى ذهني مذكوره - فيما بعد (الهامش رقم 18) ومن النصوص الحديثة لهابرماس عن آخر مستمدة لكانط أذكر هنا الفصول من 2 إلى 6 في

L'Intégration républicaine (1996), trad. fr., Paris, Fayard, 1998

ومقالة

«Du droit des peuples au droit des citovens du monde?», publié dans *Die Zeit* le 29 avril 1999, et traduit en frannçais dans *Le Monde des Débats* de juin 1999 (n° 4, p. 8-9).

وهو مقال يؤيد مع بعض التحفظ التدخل العسكري لحلف الأطلنطي في يوغوسلافيا السابقة.

وعلى وجه التحديد كانط «الأخير» الذى شعر بعـــد كتابـــة كتبـــه الثلاثة فى «النقد» بضرورة «اختتام عمله بإعطائه كنوع من «التتويـــج» فلسفة «سياسية»»، وهى فلسفة كان تحقيقها سيختلط - بطريقـــة مقاربـــة على قضية التاريخ، الفعلى ذاتها.

عقد اجتماعى على المستوى الكوكبى

هذه الفلسفة السياسية التى ظهرت متأخرة -والمعروضة فى عـــدة كتيبات- *فكرة تاريخ كونى من وجهة نظر كوزموبوليتيك* (1784) وعلـــى وجه الخصوص: *نحو سلام دائم* (1795) موجودة أيضا فى شكل ملخص فى الأربعين صفحة الأخيرة من *مذهب القانون*[1] أى فى الجزء الثانى من ذلك العمل المسمى «القانون العام».

هذه الصفحات الأربعون، المكتوبة بأسلوب ركيك ولغة غير قويمـــة فى بعض الأحيان، وهى صعبة الإدراك، يجرى إهمالها فى كثـــير مـــن الأحيان - وخاصة أن الكتاب الذى يتضمنها لا يتمتع بسمعة جيـــدة وقـــد انتقده هيجل فى *مبادئ فلسفة القانون* كما انتقده معظـــم رجـــال القـــانون المحترفين.

1- نشر للمرة الأولى في الأيام الأخيرة من عام 1796 أو في أوائل 1797. وأصبح *مذهب القـــانون* اعتبارا من 1797 الجزء الأول من *ميتافيزيقا السلوكيات المتضمنة* والذي يحمل الجزء الثاني عنوان مذهب الفضيلة. إلا أن مقدمته العامة كانت قد ظهرت قبل ذلك بكثير في 1785 بعنـــوان *أسس ميتافيزيقا السلوكيات المتضمنة*.

علامة على أن يوتوبيا «السلام الدائم» التى استعارها كانط من «المسيحى» برناردان دو سان بيير (الذى ألف فى عام 1713 *مشروعا للسلام الدائم*، والذى استهزأ به لايبنتز على الفور). ظلت تبدو للأعين عبر قرنين من الزمان كأنها حلم أجوف. وهو حلم لم يعمل فشل عصبة الأمم فيما بين الحربين العالميتين والأداء المحدود لمنظمة الأمم المتحدة منذ عام 1945، على الإضافة إلى مصداقيته.

على الرغم من هذا السياق غير المواتى تستحق فلسفة كانط السياسية فى رأيى أن نهتم بها.

يؤيد كانط نظرية القانون الطبيعى والذى كان عليه أن يقوم بتدريسه لأكثر من اثنتى عشرة مرة فى إطار محاضراته بجامعة كونيجسبرج كما كان من مؤيدى الفكرة القائلة بأنه من المناسب «إخضاع» العلاقات بين الأمم لـ«القيم الأخلاقية» وخاصة فى حالة الحرب. وهو يدخل إذن فى زمرة جروسيوس وبوفاندورف - وهو يعمل فى الوقت ذاته على انتزاع تصوراتهما من التجريبية التى يتميز بها العمل القانونى، لكى يضفى عليها تبريراً حقيقياً عقلياً *قبلياً*.

فى إيجاز، كانط مفكر من مفكرى العقد الاجتماعى. إلا أن تشابهه مع روسو يتوقف عند هذا الحد (وروسو من جانبه كان يرفض بشدة «ملكية» جروسيوس).

الواقع أنه على عكس ما يشاع أحياناً (على ضوء متسرع لواقع أن روسو كان من «رواد» الثورة الفرنسية وكانط كان من المعجبين بها) توجد نقطتان جوهريتان تفصلان كانط عن روسو.

على خلاف روسو لا يعتقد كانط أن الإنسان طيب بطبيعته.

كما أنه لا يؤمن بأنه يتعين على «الشعب» و«الوالى» أن يختلطا فى الوضع السياسى.

مثل معظم المفكرين السياسيين الكبار منذ ثوسيديدس (وروسو يعتبر، من وجهة النظر تلك، استثناءً) ينطلق كانط من الفكرة القائلة بأن الإنسان «بطبيعته» سيئ. أو أنه على العموم، قادر على الشر.

وهو يستنتج أيضاً (مثل هيوم) أن الصورة الأولى للجماعة السياسية وللدولة بالتالى لم يكن لها أن تنشأ تاريخيا إلا من العنف، لا من عقد تم قبوله بحرية.

كما أنه يستنتج أيضاً أنه يتعين على الدولة اليوم -كما كان الحال بالأمس- أن تتخذ -بالنسبة لرعاياها- موقفا «مسيطراً» موقف «تحكم». إذ يقول كانط «الإنسان *حيوان يحتاج*، ما أن عاش وسط أفراد اخرين من نوعه - *لسيد*[5]». «سيد» ليربيه بالطبع (يقف على تكوينه وتعليمه) ولكنه أيضاً «سيد» لمعاقبته كلما أساء استخدام حريته ليعمل الشر.

---

5. «Idée d'un histoire universelle au point de vue cosmopolitique». Dans Emmanuel Kant, *Opuscules sur l'histoire*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1990, p. 77. التأكيد على النص من كانط

ولكن إذا كانت الدول الأولى «قمعية» فى الأساس، وذلك لأجل خير الإنسان، فإن الوضع قد تطور عبر التاريخ. وقد تم هذا التطور فى مجمله فى اتجاه التقدم - أى نحو الحرية. ليس من الضرورى أن نفترض أن الإنسان أراد (عن وعى منه) هذا التقدم. بل إنه من السذاجة اعتقاد ذلك. تكفى مراقبة تلك الخاصية الجوهرية للجنس البشرى التى يسميها كانط «تأنسة الأنيس»[6].

ماذا يعنى ذلك؟ يلاحظ كانط أن الإنسان يشغله باستمرار دافع مزدوج، فهو يميل من جهة إلى رغبة إدارة كل شىء بطريقته مما يدفعه إلى الاصطدام بنظرائه، وهو لا يستطيع من جهة أخرى أن يستغنى عن صحبتهم. هذا «المزاج الذى لا يقبل التوفيق إلا قليلاً»[7] الذى هو نوع من «مخادعات العقل» قبل الكلمة، الذى يؤدى به إلى قبول «وضع مجتمعى» (يراوده سرًا أمل الاستفادة منه حتى يتخطى مقاومات الآخرين) وهو وضع مجتمعى يشجع بدوره تنمية الثقافة. وفى النهاية التحسين «الموضوعى» للنظام السياسى.

المرحلة الأولى على طريق هذا التقدم تنشأ من اللحظة التى تحل فيها دولة القانون النابعة من «عقد اجتماعى» أصيل محل الدولة الأولى القائمة على العنف أو، كما يقول كانط، على «اتفاق انتزع بطريقة مرضية»[8].

---

6. *Ibid.*, p. 74.
7. *Ibid.*, p. 75.

8. التأكيد على التعبير من كانط.

ما هى الصورة التى يمكن أن تتخذها مثل هذه الدولة؛ حتى نـدرك الفكرة التى كونها الفيلسوف الألمانى يتعين أن نتذكر تمييزه بين «صـورة السيطرة» (*forma imperii*) المرتبطة بعدد الأشخاص الذين يمسكون فـى أيديهم داخل مجتمع معين بسلطة الدولة، و«صـورة الحكـم» (*forma regiminis*) أى الطريقة -مهما كانت هذه الطريقة- التى يمـارس بـها المسيطر (أو المسيطرون) هذه السلطة.

توجد ثـلاث «صـور للسـيطرة» - الملكيـة أو «أوتوقراطيـة» والأرستوقراطية والديموقراطية و«صورتـان للحكـم» - «جمهوريـة» و«استبدادية».

«صورة الحكم» الجمهورية هى التى تقوم على مبدأ الفصـل بيـن السلطتين التنفيذية والتشريعية، أما الاستبدادية فـهى التـى تنتـهك هـذا المبدأ[9].

نسجل فى هذا الشأن شـيئين: أولاً، أن الديموقراطيـة (والتعبـير، داخل السياق، يشير إلى الديموقراطية «المباشرة» عند الإغريـق) هـى بالضرورة عند كانط، «استبدادية» بما أن جمعية المواطنين عندهم تعتـبر فى الوقت ذاته وكيلة عن التشريعى والتنفيذى. ثم إن «أفضـل» النظـم

---

9. راجع على سبيل المثال:
Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle*, Paris, Flammarion, coll. «GF», 1991, p. 86-87, et *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971, § 51-52.

وهو الذى يضمن دولة القانون، يظل بالنسبة له «الملكيـــة الجمهوريــة» ومن هذا يتضح جلياً حدود التزامه «الثورى».

هل الدولة -الأمة، وقد أصبحت دولة القانون، هى هدف فـــى حـــد ذاته؟

كلا بأى حال من الأحوال، إذ ما دام العالم يظل منقســماً فــى دول منفصلة، سواء كانت دول «قانون» أم لا، ستظل تلك الدول فيما بينها فــى «حالة الطبيعة»، تماماً كما كان حال البشر قبل ابتداع الدولة.

إلا أن الدول فى «حالة الطبيعة» لا تتوقف مثلما كان حال البشـــر، عن الحرب فيما بينها - والحرب هى بتعريفها ذاته أسوأ الشرور. ويكفى على العموم، حسبما يؤكد كانط، أن نسأل «الفكر العملى أخلاقياً» حتـــى نسمع «اعتراضه الذى لا يقاوم»: «يتحتم عدم قيام أى حرب»[10].

من هنا نشأت، بالنسبة للدولة القائمة حالياً، ضرورة العبـــور إلـــى مرحلة ثانية، أى إقامة علاقات سلمية فيما بينها - أى علاقات قانونيـــة- تستهدف إحلالها محل علاقات القوة البحتة.

ما هى «المعجزة» التى يمكن أن توصلها إلى ذلك؟

هنا أيضاً يحدث ذلك بفضل عمل من أعمال العناية المتمثلـــة فـــى «حيلة من حيل الفكر» التى يسميها كانط «الفكر التجارى[11]». فلما كـــان

10. Emmanuel Kant, *Doctrine du droit*, *op. cit.*, p. 237.
11. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle*, *op. cit.*, p. 107

حب الربح هو على ما هو عليه، فسينتهى الأمر بدول تهتم بمصالحها الخاصة بأن تعى أن السلام وحده، وليست الحرب، هى المواتية لتنمية التبادلات التجارية لصالح الأطراف فيما بينها.

يبقى أن نعرّف مضمون هذا العقد الاجتماعى الجديد -على المستوى الكوكبى- الذى ستوقعه الدول فيما بينها فى يوم من الأيام. لأن الجزء الثانى من كتاب *نحو سلام دائم* يسعى لصياغته فى صياغة متماسكة فهو يعتبر أكثر النصوص توضيحاً للأمر. لاشك أنه نص غير كامل بما أنه لا يناقش واقعة أن الموقعين على العقد ستكون الدول القائمة الآن -كما لو أن الحدود «التاريخية» تتمتع بقيمة أخلاقية وكما لو أنه ليس فى مقدور أحد تصور وحدة سياسية أساسية أخرى غير «الأمة»[12]. إلا أنه يظل نصًا ريادياً على الرغم من كل شيء بما أنه يضع الخطوط الأولية «لمسودة» أولى المواد الثلاث التى يجب -فى رأى كانط- أن تشكل لب العقد.

أول مادة من هذه المواد الثلاث تنص على أنه لكى يكون مثل هذا العقد ممكناً يتعين أن يكون التشكيل الداخلى لجميع الموقعين عليه قد تحول مسبقاً إلى «جمهورية» بالمعنى الذى سبق تحديده.

12. راجع من أجل نقاش حول هذه الصعوبة الداخلية لفكرة «العقد الاجتماعي» ذاتها، ما أن يوجه على أنه يشمل المستوى الدولي كله – وهي الصعوبة التي لا تجد رولز لها حلاً محدداً، راجع التعليق المثير للإعجاب لستانلي هوفمان والذي تضمنه كتاب:
John Rawls. *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996, p. 97-129.

المادة الثانية تحدد الصورة التى ستتخذها جماعة الدول. وبما أن فرض وجود «دولة عالمية» واحدة يعتبر غير واقعى سوى بالقدر اليسير بالإضافة إلى كونه غير مرغوب فيه كثيراً (كيف تحكم مثل هذه الدولة؟) الشكل الأفضل، فى رأى كانط، هو «الحلف»، أو «المؤتمر» أو «اتحاد فيدرالى» لدول حرة تحتفظ كل منها بحق الانسحاب فى أى وقت.

يترتب على ذلك (كما يوضح ذلك من جانبه الفصل 61 من كتاب *عقيدة الحق*) أن فكرة «السلام الدائم» هى «فكرة تنظيمية» - باختصار هى «فكرة غير قابلة للتطبيق».

لكن إذا لم يكن من الممكن أن نأمل فى اختفاء الدول ولا النزاعات التى تقوم بين الدول فمن الممكن تماماً على الجانب الآخر أن نجعل الدول تصفى النزاعات عن طرق التحكم القانونى وليس عن طريق الحروب: سيعتبر ذلك تقدماً حاسماً.

المادة الثالثة، فى النهاية وهى الأكثر «إبداعاً» تدعونا إلى النزول إلى شاطئ «قارة» لم تستكشف إلا نادراً فى القانون.

هى قارة نشعر بالفعل أن كانط يعتقد أنه - مع مواطنه فيشته[13] وفى نفس الوقت- أحد الرواد الذين يجوبون أرجاءها لأول مرة.

---

13 أذكر هنا أن *أسس الحق الطبيعى طبقاً لمبادئ عقيدة العلوم* (نشرته فيهرت و جرنسين (مارس 1796 وسبتمبر 1797) مترامنة مع كتاب كانط *عقيدة الحق*. عمل مقارنة بين العملين سيكون على درجة عالية جداً من إثارة الاهتمام. فيشته (على الرغم من مواقفه الرجعية الصارمة) يبدو أقل جسارة من كانط. فهو يرى المستقبل السياسى لكوكبنا فى صورة «كونفيدرالية» من الأمم، ويحدد بدقة وقوة الشروط التى يتعين الإقرار بها لـ«حق المواطن العالمى العادى» بشكل واضح وعلى وجه الخصوص من لا جنسية لهم، وللاجئين السياسيين (المرجع المذكور، الملحق الثانى، الفصل 22).

نحو حق كوزموبوليتيكى

الواقع أن هذا البند الثالث لم يعد يخص مسألة علاقات المواطنين فيما بينهم داخل دولة بعينها (مجال «الحق السياسى») ولا مسألة علاقات الدول فيما بينها (مجال «حق الناس» - *jus gentium* - أو القانون الدولى).

إنه يخص مسألة العلاقات بين كل دولة ومواطنى الدول الأخرى -مجال يطلق عليه كانط تعبيراً ذا أصل رواقى- «حق كونى سياسى (كوزموبوليتيكى)» (بالألمانية *Weltbürgerrecht* حرفياً: «حق مواطن عالمى عادى»).

ما الذى تقوله هذه المادة الثالثة ؟

بما أن الأرض كروية، فهى ذات مساحة محدودة.

إن البشر مجتمعين هم ملاك هذه المساحة المتواضعة.

وعليهم إذن أن يتعلموا أن يقيموا فيما بينهم، مهما كانت قطعة الأرض الموجودين عليها، علاقات «تجارة» سلمية - وتؤخذ كلمة «تجارة» هذه المرة بمعناها القديم أى «عشرة متبادلة» بل و«أليفة» وليس حصراً بمعناها الاقتصادى.

توجد حالتان محسوستان توضحان كلام كانط.

الأولى هى الوضع «الاستعمارى».

عندما يدخل ممثلو أحد الشعوب دون وعى منــهم - بـالضرورة- أراضى يعيش عليها شعب آخر يتعين عليهم الامتناع عـن أى أعمـال عنف إزاء ذلك الشعب، وإن هم أرادوا الإقامة فى هذا البلد الجديد يتعين عليهم التفاوض على شروط تلك الإقامة طبقاً لعقد محـدد مـع السكان الأول.

نرى أن كانط (وهو الذى أذنب فى نصوص أخـرى بـأن صـرح تصريحات عنصرية مفضوحة إزاء شعوب غير أوروبية) قد وقف هنـا فى صدارة الكفاح المناهض للاستعمار.

كما أن موقفه فيما يخص الحالة الأخرى التى قد يطلب فيها «بعض المهاجرين» الإقامة على أرض دولة ليست فى الأصل أرضهم، ليس أقل صلابة من موقفه من الأولى.

يقول إن مثل هؤلاء «المهجرين» يتمتعون بـ«حق الضيافـة» - أى يتمتعون لدى وصولهم على أرض تابعة لدولـة أخـرى، بحـق «عـدم معاملتهم على أنهم أعداء». ويبين كانط أن «حق الزيارة» هذا يجـب أن يعترف به «لكافة الرجال [...] طبقاً لحق الامتلاك المشـترك لمسـاحة الأرض التى لا يستطيعون -بسبب كونها كروية- أن يتفرقوا إلى مـا لا نهاية وإنما يتعين عليهم فى النهاية أن يتحملوا وجودهم الواحـد بجـانب الآخر»، دون أن يتمكن أحد من الادعاء بأن لديه -أكثر من اخر- حقـا خاصا فى احتلال هذا المكان أو ذاك[14].

14. Emmanuel Kant, *Vers la paix perpetuelle*, *op. cit.*, p. 94

أرى أن هذا النص يستحق أن توضع صورة منه في كافة مطـارات العالم عند مدخل تلك المســاحات اللاقانونيــة المتمثلــة فــي «منــاطق الانتظار» التي يتكدس فيها - تحت أنظار رجال شرطة حقودين، «طالبو حق اللجوء» الذين يحرمون حتى من إمكانية الاستحمام.

يوجد ما هو أكثر من ذلك.

يصوغ كانط عبر بضع الصفحات تلك، المخصصــــة لــــ«الحــق الكوني/السياسي» (كوزموبوليتيكي) ملحوظتين عرضيتين، كلتاهما لـــــها أهميتها.

الملحوظة الأولى تحض على إمكانية تحويل «حق الزيارة» للخارج إلى «حق إقامة» - وهي إمكانية يجب أن تظل مفتوحة دائماً، حتــــى إذا كان «حق الإقامة»، بما أنه لا يمنح «الياً» يتطلب منحه فــي كــل مــرة إبرام عقد محدد بين القادم الجديد و«داره» المتبناه حديثاً[15].

الملحوظة الأخرى: يقول كانط إن أفضل برهــان علــى أن فكــرة «الحق الكوزموبوليتيكي الكوني السياسي» لا تنبع من تيــار «إحســاني (محب للبشر)» ولا من «ضرب من التمثيل الوهمي المتطــرف» وإنمــا تشكل إضافة ضرورية لــ«حق الناس» تكمن فــي واقــع (هــو أكــثر وضوحاً في أيامنا هذه عما كان عليه الحال وعندما كان كانط يكتب تلــك

15. *Ibid.*

السطور التنبؤية) أن البشرية جمعاء، المتكدسة بالصورة التي هي عليها فوق كوكبها الصغير، انتهى بها الأمر إلى أنها أصبحت مثل أسرة واحدة - أو على الأقل، كقرية واحدة. لقد تطور التضامن «الوضعي» بين البشر لدرجة أن أصبح الآن «المساس بالقانون في مكان *واحد* من الأرض يتم الإحساس به في *كافة* الأماكن»[16].

تستحق الملحوظتان أن نمعن فيهما التفكير.

تمدنا الأولى بالخطوط العامة لحل مثير للاهتمام نصفي به القضايا الناجمة عن هجرات السكان -وهي هجرات موجودة منذ الأزل- لأسباب اقتصادية أو سياسية - ولكن يتزايد ظهورها في عالمنا المعاصر ولعلها ستتزايد باستمرار في المستقبل.

إذ تتزايد أعداد الأشخاص الذين يقيمون -للحياة والعمل- في دولة أخرى غير دولتهم. فهل يعقل أن يجد مثل هذا العدد الكبير من البشر نفسه محروما، لهذا السبب وحده، من أي حياة سياسية؟ هل يتعين عليهم، بسبب نبذ بلادهم لهم أو بسبب أن بعدهم الكبير عنه يمنعهم من ممارسة حقوقهم وبسبب سوء استقبال البلد الذي هاجروا إليه، أن يذعنوا شيئاً فشيئا لأن يكونوا ما كان يسميه الإغريق «ميتويكوس» (بالفرنسية «metequés») أو (ما هو أسوأ) «بلا جنسية» ؟

يشير كانط بأسلوبه إلى طريق آخر.

---

16. *Ibid.*, p. 96 (التأكيد على المقطعين نفسه كانط)

* راجع هامش ص 260 (المترجم)

لماذا لا يستطيع الأجنبى، بعد أن يتفاوض مع مجتمعه المضيف على «حق إقامته» فيه (أى حقه فى المشاركة، بواسطة عمله، فى إثراء بلده بالتبنى)، أن يتفاوض أيضاً على إمكانية أن يعترف له ببعض الحقوق «المدنية»؟ ألا يجب أن يشكل العمل والإقامة طويلا الأمد فى بلد أجنبى، أساساً صادقاً لمنح «الجنسية» للذين يطلبونها، أو صورة من صور «المواطنة» للذين يرغبون فى عدم تغيير جنسيتهم؟ لن يمثل ذلك على العموم سوى مرحلة أبعد فى سياق منطقى (أو بتعبير أدق: دينامية «تعاقدية» لا حد لها *قبليا*.

الكل يعرف -علاوة على ذلك- أن المرحلة المذكورة وضعت قيد الدراسة فى بعض المناطق من العالم: سيتاح لمواطنى بلد من أعضاء الاتحاد الأوروبى المقيمين فى بلد اخر من بلاد الاتحاد -فى القريب العاجل- الحق فى التصويت فى انتخابات الإدارة المحلية البلدية والقروية. فهل يعقل، إذا ما وصلنا إلى هذه النقطة، أن نستمر على رفضنا لحق من ذات النوع للمهاجرين القادمين من بلاد غير أوروبية؟ ألسنا متجهين، شئنا أم لا، (ولماذا يتعين علينا أن نشكو من ذلك) لأن نحيا فى عالم تزداد «حركته» كل يوم وستصبح فيه حدوده القديمة «متسعة المسام» وفى تزايد مستمر ؟

قد يعترض البعض لأن اقتراب كانط من الموضوع متمركز حول واجب «حسن الضيافة» تجاه أجنبى «مجرد» نابع من تصور أخلاقى

لمسألة «الهجرات» أكثر من كونه تحليلاً واقعياً لأبعاده الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

هذا ليس خطأ. فبصفته «تقوياً»* وقارئا للعهد القديم لم يكن كانط جاهلاً بأهمية موضوع حسن الضيافة فى الفكر اليهودى التقليدى، وهو لا يشك ولا لثانية واحدة فى سلامة الأساس الذى يقوم عليه المبدأ العبرانى (والبحر متوسطى والشرقى كذلك) الذى يعتبر أن للغريب -لمجرد كونه غريباً- حقوقاً لدى من يستقبله عنده (مثال ذلك: المضيف مضطر، ليس فقط لفتح بيته، وإنما أيضاً لحماية «ضيفه» -سواء كان أو لم يكن «فى توافق» مع القانون- من أى ملاحقة ممكنة).

هل لأن هذا التصور لحسن الضيافة نابع من صورة للحضارة أصبحت الآن فى انحدار، يجب اعتبارها خطأ بالضرورة ؟

لم يكن هذا على العموم ما اعتقده خلفاء كانط.

فبعد قرنين من وفاة هذا الأخير، لم يتردد هيرمان كوهين، رائد المدرسة الكانطية الجديدة فى ماربورج فى كتابة مؤلفه: *ديانة للفكر نابعة من أصول اليهودية* (1919) والذى يحيى فيه بشدة الموضوع التوراتى-الكانطى عن «حق حسن الضيافة»، وهو حماس يكشف أحاسيس القلق التى كانت قد بدأت تنتاب فى ذلك الوقت الجالية اليهودية الألمانية (التى كانت تعتبر أكثر الجاليات «المستوعبة» فى العالم) بالنسبة للمصير الذى

* مؤمن بالتقوية. وهى حركة دينية نشأت فى ألمانيا فى القرن السابع عشر مؤكدةً على التجربة الدينية الشخصية. كرد فعل لدوجمائية الكنيسة الرسمية. وكان تأثيرها عظيما فى المذهب البروتستانتى (المترجم)

كان يعده لها «بلدها بالتبنى» والذى كانت شياطين مناهضة الســامية قــد صحت فيه تماماً.

أخيراً وبعد سبعين عاماً من ظهور كتاب كوهين لم يتردد فيلســوف فرنسي، ولد يهودياً فى الجزائر المستعمرة وأسقط نظام فيشـــى عنــه[17] جنسيته ثم أصبح فرنسياً من جديد بعد التحرير، هو جاك ديريـــدا الـــذى أصبح مسئولاً (مع آخرين) عن شبكة دولية لـــ«مدن-مأوى» لـــ«طـــالبى اللجوء» الذين يتعرضون للصعاب، لم يـــتردد هـــو أيضـــاً فـــى إعـــادة موضوع «حسن الضيافة» إلى الواقع السياسى-الفلســـفى الـــذى أثارتـــه مأساة من هم «بدون مستندات رسمية» من الأفارقة (المـــهاجرين غـــير الشرعيين والذين يطالبون على الرغم من ذلك بتسوية أوضاعـــهم لكـــى يتمكنوا من العمل فى فرنسا)[18].

---

17. فى عام 1940 ألغى نظام فيشى، دون أن يطالبه بذلك الرايخ الثالث، مرسوم كريميو الصادر فى عام 1870 والذى منح الجنسية الفرنسية لكافة اليهود فى شمال أفريقيا.

18. أرجو أن أحيل القارئ إلى النصوص الأربعة التالية:
Jacques Derrida, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, Unesco et Verdier, 1997. *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Paris, Galilée, 1997. *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997. Jacques Derrida, Marc Guillaume et Jean-Pierre Vincent, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997
الظهور المتزامن لتلك النصوص الأربعة وإن كان مرتبطاً بمأساة الذين «بدون أوراق (رسمية)» من الأفارقة والذين رفضت لهم الحكومات الفرنسية المتعاقبة سواء اليسارية منها أو اليمينية- تسوية أوضاعهم، فـــهو غير نابع على الرغم من ذلك من «فلسفة ظرفية». ليس من الصعب فى الواقع إثبات أن موضوع الأجنبى؛ بما فى ذلك دلالاته السياسية، يحتل منذ وقت طويل موقعاً غير هامشى فى فكر ديريدا - الذى لا يستحـــق على الرغم من ذلك، على عكس قراءة القطاعات الأكثر محافظة فى الجامعة الأمريكية له، فى فكر [illegible] «يسارى» أو «تخريبـــى» (راجع على سبيل المثال:
«Circonfession», dans Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, Paris, Ed. Du Seuil, 1991)

كانط، كوهين، ديريدا: كم ينقصنا بعد ذلك من فلاسفة قبل أن نكون قادرين على الاستماع لمعنى تصور «مضيف» وتصور القاعدة التي تقول إنه لا يجب «معاملة» الأجنبي، *للوهلة الأولى*، «كعدو» ؟

ملحوظة كانط الثانية تذهب في اتجاه الأولى ذاته مشيرة إلى الأثر خلسة لتلك العملية التي أصبحنا نسميها «عولمة»: وهو أن العالم أصبح بالفعل «قرية» لدرجة أن أي مساس بحقوق فرد واحد، في موطنه أو خارجه، لا يمكن أن يعتبر الرجال الآخرون جميعاً إلا أنها خرقا لحقوقهم الشخصية. ونتيجة لذلك يضطر كل شعب إلى أن يقلق بشدة للمصير الذي تعده دولته ذاتها للأجانب الذين يفدون إليه، تماماً كما يقلق للمصير الذي تعده أي دولة أجنبية لمواطنيها - وكذلك المصير الذي تعده أية دولة أجنبية «للأجانب» الذين يفدون لأراضي تلك الأخيرة.

باختصار تتطلب «الكوزموبوليتية» على مدى يتراوح بعده إلى إقامة عدالة دولية لا تخرج عن سلطانها بعض فئات من الجرائم - حيثما اقترفت في العالم، ومهما كان مرتكبها أو مرتكبوها.

وإني أؤكد أننا هنا بصدد مطلب عقلي ولا يتعلق الأمر بـ«نصيحة من القلب» مصدرها عاطفي أو انفعالي.

•

أن يكون كانط (الذي لم يغادر كونيجسبرج أبداً) أول من صاغ ذلك يعتبر شيئاً مثيراً للإعجاب جداً وخاصة أنه لم يكن هناك ما يجبره على الانشغال بما يمكن أن يحدث في الطرف الآخر من العالم.

وقد كان بالمناسبة، من وجهة النظر تلك، متقدماً جداً عن عصره لدرجة أن تلك الملحوظات القليلة ظلت غير مفهومة لمدة قرنين من الزمان. حتى المتخصصين النادرين الذين راحوا يبحثون -ابتداءً من أول أعمال القانونى البولندى رافائيل ليمكين عن فكرة «إبادة جنس بشرى» (فى الثلاثينيات من القرن العشرين) وخاصةً اعتباراً من إنشاء محكمة نورمبرج، راحوا يبحثون عن حجج تدعم النظرية القائلة إن عدالة دولية قد تكون ضرورية، فى بعض الحالات، لم يفكروا فى استلهام الاستدلال الذى وضع كانط خطوطه العريضة.

لم يفت الوقت بعد، لحسن الحظ، لكى نقرأ ذلك النص. على الأقل لأن فكرة العدالة الدولية - وإن لم تكن واردة بأنه يمكن محاكمة فرد مسئول عن «جرائم ضد البشرية» مثل الدكتاتور السابق بينوشيه بطريقة أكثر عدلاً خارج بلاده عن محاكمته فى وطنه حيث يوجد له مناصرون من ذوى النفوذ القوى وأعداء متربصون - مازال أمامها طريق طويل تسير فيه[19].

كثيرون هم الذين يرفضون مثل تلك الفكرة بذريعة سخيفة هى أن مثل تلك القضية قد تعوق مصالحة الشعب الشيلى مع ذاته ومصالحته أيضاً مع تاريخه ذاته. كما لو أن الأمثلة (وإن كانت مختلفة إلا أنها تقبل المقارنة) فى ألمانيا وفرنسا لم تثبت أنه لا يمكن لشعب ما أن يتصالح مع تاريخه إلا اعتبارا من اللحظة التى يعمل فيها على تحمل أعبائها !

19. هذا الكلام كتب فى مايو 1999.

كثيرون هم الذين يخشون من أن تدفع قضية مثل قضيـــة بينوشـــيه بعض مستبدى المستقبل إلى التخلى بدورهم بأنفسهم عن السلطة - كمـــا لو أن الدكتاتور الشيلى قد ترك السلطة بمحض إرادته وليس تحت التـأثير المزدوج للإرادة الشعبية والضغوط الدولية !

كثيرون هم أيضاً الذين لازالـــوا يدعـــون أنـــه يتعيـــن أن يتمتـــع المسئولون السياسيون مهما كانت مشاربهم بالحصانة الجنائية. كما لـــو أن الأمير بصفته أميرا فقط له كافة الحقوق - أى وباختصار كمـــا لـــو أن العالم لم يتغير منذ أيام هوبز.

كثيرون هم أخيراً الذين يعتقدون أن «حق التقادم» قد يطبق أيضـــاً على «الجرائم ضد البشرية» - كما لو أن تلك الجرائم ليست -بتعريفـــها ذاته- من طبيعة رهيبة بدرجة أكبر من الجرائم «العادية».

من الأرجح أنه لن يكفى دحض هذه الحجج -بنفـــس مقـــدار عـــدم جدوى دحض الأفكار العنصرية المسبقة- لكى نجعلها تختفى.

لن ينتصر الحق «الكوزموبوليتيكى» بدون عناء.

ولأنه يسير ضد نظرية السيادة المطلقة للدولة-الأمة، ولأنه يجبرنـــا على أن نعى بالضغط الذى يمارسه التفكير الأخلاقى علـــى الحســـابات السياسية، فهو سيحرك لفترة طويلة قادمة، مقاومات لا تنتهى.

ومع ذلك لا يساورنى أى شك فى أنه يجب أن ينتصر ولا فى أنـــه سينتصر.

بعد أى فترة من الزمن ؟

يتوقف الرد على هذا السؤال فى جوهره علـــى إدراك المواطنيـــن الذين هم نحن جميعاً، بأهمية ما هو مطروح وبضرورة العمل بنشاط فـــى المعركة.

— 10 —

المجتمع ضد الدولة

لنحلم.

ما أن تفرض ضرورة «نظام عالمى»، تتوجه إقامة حق «كوزموبوليتيكى» («كونى/سياسى») حتى يتوقف مبدأ «السيادة» الوطنية عن أن يكون عقيدة للنظرية السياسية.

بالتالى تتوقف سلطة الدولة على المواطنين عن أن تكون بلا حدود: بل إنها تجد نفسها على العكس، مكبلة بالعديد من كافة أنواع قيود «ما وراء-الدولة».

أليس من الممكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك ؟

أليس من الممكن أن نحلم بـ«مجتمع مدنى» فى استطاعته -بعد أن يكون قد أخذ بثأره من الدولة- أن يعيد تنظيم نفسه بالطريقة التى تجعل دور هذه المؤسسة القامعة المركزية، التى هى الدولة، تنعقد على لا شيء - أو على الأقل على النزر القليل أى على دور هو «الحد الأدنى»

بالفعل («الحد الأدنى» مأخوذ هنا بمعنى أكثر راديكالية عن الذى كان يقصده نوتزيك).

ولعلنا نكون مدركين أن المسألة التى نطرحها هنا هى مسألة «الفوضى».

الفوضى مرتبطة منذ زمن طويل مع الحلم، مع الرغبة، مع اليوتوبيا.

اليوتوبيا الفوضوية هى حلم مجتمع أخوى وسعيد يتوصل فيه البشر، وهم يعيشون أخيراً أحراراً، فى ازدهار كامل لإمكانياتهم. إنه حلم نهاية أو ما وراء السياسة.

هذه اليوتوبيا التى لا تقاوم يصعب التغلب عليها وقد عاشت طويلاً. كثيرون هم الذين سمحوا لها، بطريقة أو بأخرى، أن تعبر عاتق القرون، من الكلبيين الإغريق إلى كورنيليوس كاستورياديس، مروراً بالقس ميسلييه وفورييه وبرودون وباكونين وجى دوبور ونعام تشومسكى.

ومع ذلك فعلى الرغم مما نكنه لهذه العقول الجسورة من احترام فلا أعتقد أن الفوضى ممكنة.

لن يتم التوصل أبداً فى مجتمع بشرى ما إلى إلغاء علاقات السلطة بصورة تامة. ولا يرجع ذلك لسبب سيكولوجى ما أو بيولوجى، كما

يحاول بعض مدعى العلم الإيحاء به وإنما، وهذا شيء مؤكد بصورة أكبر، لأنه ستوجد دائماً، داخل كل مجتمع، فروق اقتصادية وانقسامات اجتماعية.

بما أن هذه الفروق وهذه الانقسامات تعتبر صوراً من صور العنف، فهى تنمى بوجودها ذاته حالة من الحرب دائمة داخل الهيئة الاجتماعية. إلا أنه يتعين توجيه تلك الحرب داخل قنوات محددة لكى تتمكن هذه الهيئة أو الجسد الاجتماعى من البقاء حياً. والوسيلة الوحيدة لتوجيه العنف هى اللجوء إلى العنف وإعادة توجيهه إلى ذاته. تلك هى بالتحديد وظيفة علاقات السلطة. أى وظيفة الـ«سياسى» بشكل عام.

يعود إلى الهيئة السياسية أن تكون الهيئة التى تفصل بين الهيئات الأخرى هى التى تنظم -بواسطة العنف- العنف المتبطن فى كل مجتمع بشرى. يعود إليها التحكيم فى النزاعات الناجمة عن الفروق الاقتصادية أو الانقسامات الاجتماعية. لهذا السبب «تحتكر» الدولة لنفسها «العنف المشروع» (ماكس فيبر) مركزة عنايتها على الزج بأصولها الحقيقية فى غياهب النسيان -أى على الإيهام (بواسطة الأساطير أو الخيال) بأن الحكم «المشروع» ليس التعبير عن العنف.

لا يوجد إذن أبداً مجتمع «فوضوى» تماماً، متحرر من كل سلطة ومن أى قمع. الفوضى المطلقة هى اليوتوبيا المطلقة. وكما يشير اسمها: (*«outopos»* لامكان) فهى لن تحدث أبداً.

يتعين على كل مجتمع حقيقى، إن هو أراد أن يدوم، أن يتزود بأداة سلطة محددة وبقوانين - تسمح فاعليتها المشتركة بإضفاء المظهر المطمئن، والمرجو، للسلام على حالة الحرب الاجتماعية.

يبقى أن أداة الحكم تلك ليست بالضرورة مرغمة على اتخاذ شكل الدولة-الأمة، القامعة والمركزية كما نعرفها منذ عدة قرون.

يمكنها أن تتخذ لنفسها هيئات أخرى - ومنها هيئات جديدة لم تظهر بعد ولم نفكر فيها بعد.

السلطة مستمرة، فيما وراء الدولة.

والسياسة أيضاً.

لا يعنى هذا أنه لم يعد أمامنا ما نفعله أفضل من أن نتوكل على اليوتوبيا - كما نتوكل على قرارات القدر أو العناية الإلهية.

وإنما يعنى ذلك وبأسلوب عملى برجماتى أن «الإقامة-الذاتية» للمجتمع (كما يقول كاستورياس) لا تكتمل أبدا. أى وباختصار أنه ليس من المحظور أن نحلم.

وبما أنه لا يوجد حلم لا يتغذى بشىء من ذكريات الواقع، أو من الحنين إلى «فترة من الصبا» ضاعت، أود، ختاماً لهذه المرحلة، أن أتوقف للحظة عند ما أراده أكثر أحلام الغرب الحديث سحراً، وهى: نظرية «المجتمع البدائى» كـ«مجتمع ضد الدولة».

أى كمجتمع نجح فى -إن لم يكن الوصول إلى الحالة «المثلى» للفوضى - أن يقترب منها على الأقل بأكبر قدر ممكن.

متوحشون بلا رب ولا سيد

لهذه النظرية أصل تاريخى محدد.

تعود إلى «اكتشاف» العالم الجديد.

لأن الأوروبيين رأوا -فى خضم الغزو الاستعمارى- فجأة أمام أعينهم لأول مرة «قوماً متوحشين» - أى الهنود. ولما كانوا متخمين بأفكار مسبقة عن أن حضارتهم الخاصة لا يمكن أن تكون إلا الحضارة الأسمى، راحوا يعايرون الثقافات التى يقابلونها بمعيار تلك التى ولدوا فيها. ما صدمهم للوهلة الأولى (تتفق، حول هذه النقطة، كافة تصريحات المؤرخين الأوائل) ليس واقع أن الهنود كانوا يتجولون عرايا ويجهلون الكتابة ولا يمتلكون التكنولوجيا الأوروبية بقدر ما صدمهم أنهم يعيشون -فيما بدا لهم- «بدون عقيدة وبدون قوانين وبدون ملك» أى «بدون رب ولا سيد».

ظلت تلك الملحوظة تتردد تكراراً ومراراً، ابتداءً من القرن السادس عشر، لدرجة أنها تستحق استرعاء الانتباه حتى وإن كانت خاطئة وبكل وضوح.

لم يكن الهنود، مثلاً، دون «عقيدة»، كان لكل مجتمع من مجتمعاتهم مجموعة أساطيره وشعائره أى نسقه الدينى. إلا أن تلك الأنساق لم تكن تشبه السائدة فى أوروبا، ولم تكن محكومة بـ«طائفة» من «الكهنة» يسهل التعرف عليهم ولم تكن لديهم أماكن للعبادة يراها الجميع متجسدة فيها، كما أنها لم يكن لها تأثير مباشر على الأخلاق الفردية أو الاجتماعية. كل هذا كان كافياً ليقع المؤرخون فى الخطأ فجعلهم يعتقدون أن الدين غائب حيث لم يجدوا الخطوط التى تميز لهم الصورة المعهودة للديانات.

وبما أنهم كانوا قادمين من دول فى أوج توسعها هى ملكيات استبدادية حيث يزداد يومياً الإحساس بثقل مركزيتها، فلم يكن ممكناً إلا أن يدهشوا لاكتشافهم مجتمعات تعيش -ظاهرياً- دون قاعدة أو هيراركية. بدون ملك ولا قانون ؟ لعل الإجابة تكون بالنفى. غير أن واقع أن المجتمعات الهندية التقليدية لم يكن لديها باستمرار رئيس «دائم»، وفى حالة وجود رئيس لها، لم يكن يبدو لهم مزوداً بأى سلطة قمعية على الجماعة ولا بأى مقدرة على مزاولة العنف على «رعاياه».

إنه «غياب» غريب فى الحقيقة. ومع ذلك فإن هذه المجتمعات لم تكن تبدو وقد دمرتها الفوضى أو قوضها العماء - إذا ما تم احترام استقلالها على الأقل. لم يتمكن كل من مونتانىّ ولا بويسيه (اللذين استطاعا جمع كافة أنواع القصص الخاصة بالهنود فى ميناء بوردو) ثم من بعدهما ديدرو وروسو عندما تناولا تلك المفارقة، لم يتمكنا من حلها

إلا بترجمتها فى صورة ذهنية هى: البربرى «الطيب». هل كان الـــهنود بطبيعتهم على هذه الدرجة من الفضيلة التى تجعلهم غير محتاجين لســيد؟ هل كانوا يعيشون فى مملكة النعيم؟ هل تعتبر أمريكا (كما يقول ويتمـــان أيضاً) الجنة على الأرض ؟

ظل هذا التصور الخيالى كما هو معروف على قيد الحيـــاة حتـــى القرن التاسع عشر. إلى أن أنصف علم الأجناس الوليـــد الأمـــور طبقـــاً لتفسير أكثر «موضوعية» وأقل «رومانسية». كلا، الهنود ليسوا أفضـــل ولا أسوأ من بقية البشر. إنهم بكل بساطة مـــن البشـــر. إلا أنـــهم بشـــر ناقصون اجتماعياً وغير مكتملين سياسياً. أى وباختصار فى كلمة واحـــدة هم «بدائيون».

ما يشير إليه هذا التعبـــير المســـطور بقلـــم «العلمـــاء»، واضـــح. «البدائيون» ينتمون لأقدم مراحل تطور البشرية. على المستوى السياســـى وكذلك على المستوى التقنى تنقصهم العديـــد مـــن الاختراعـــات التـــى أصبحت عادية بالنسبة لنا؛ وهذا النقصان هو العلامة الدالة على تخلفـــهم على طريق التطور. أما معنى التطور هنا فلا لبس فيه، إذ كلما تقدمـــت المجتمعات يصبح من الواجب أن تتزود بدولة. الدولة هى رمز التقـــدم، هى الصورة السياسية الوحيدة المناسبة لشعوب دخلت مرحلة النضـــوج، ومن لم يدركوها بعد ما زالوا فى انتظار أن «يصبحوا راشـــدين» وهـــم لا زالوا سجناء «طفولة» طال مداها أكثر مما يجب. هى طفولة يتعيـــن على الغزو أن يضع لها بالمناسبة حداً نهائياً.

هذه الأسطورة الجديدة التي ساعدها على النمو في النصف الثاني من القرن التاسع عشر انتصار نظرية النشوء والارتقاء، وهي إذ تتدثر بمظاهر العلم، تسببت في نتيجتين هامتين لوصف «البدائيين». (المتوحشين).

النتيجة الأولى هي: إن مجتمعاتهم أصبحت توصف بمجتمعات «بلا تاريخ» بما أنها تنتشر -فيما كانوا يعتقدون- في زمن ثابت.

النتيجة الأخرى هي: للتدليل على هذا الثبات كان يجب بالطبع تصور عيب وراثي ما، أو شيء من التخلف البنياني في الفكر «البدائي». هذا التصور الذي وضعه لوسيان ليفي-بروهل في حوالي عام 1900، عن «العقلية قبل المنطقية» تسمح بإضفاء صياغة لهذا «التخلف العقلي، تكون متناسقة مع قواعد علم النفس السائد في ذلك الوقت.

مثل هذا البنيان النظري له وجاهته المتماسكة. إلا أنه من الواضح أنه يؤدي وظيفة متحيزة، وهو لا يخدم سوى في إراحة ضمير علم الانثروبولوجيا الاستعماري المهتم بتقنين التوسع «الأبيض» (بل «إبادة الجنس» *ethnocide*، وهو التعبير الذي كان يفضله روبير جولان) وذلك بواسطة حجج علمية مزيفة.

مع توقف الاستعمار، وعلى إعادة طرحه للمناقشة بعد الحرب العالمية الثانية، بدأت نقاط ضعف البنيان المذكور تظهر بسرعة.

فمن إحدى الجهات أخذت النظرة الانثروبولوجية تزداد وضوحاً. إذ بعد دراسة المجتمعات البدائية بشكل أكثر جدية (تـــم الاحتفـــاظ بتعبـــير مجتمعات بدائية لسهولته وإن كان غير ملائم) اكتشف الغربيون أن تلـــك المجتمعات تتشكل في بنى سياسية أكثر تركيباً مما كان متصوراً. وغـــدا وصفها موضوع علم بكامل هيئاته هو الانثروبولوجيا السياسية. وازدهـــر هذا العلم في نهاية المطاف بعد الأبحاث الريادية التي قـــام بـــها و. س. ماكلويد (1924) و ر. هـــ. لووى (1927) عن أصل الدولة وذلـــك بعـــد الظهور المتزامن عام 1940 لثلاثة كتب أساسية: الأولان: *النوير ونظـــام الأنواك السياسي*. يخص عرقين متجاورين من شرق أفريقيا - لـــــ أ. أ. ايفانز-بريتشارد. والثالث: *النظم السياسية الأفريقية* هو كتـــاب جمـــاعي بإشراف أ. أ. إيفانز - بريتشارد وماير فورتس، قدم له أ. ر. رادكليـــف-براون[1]. فتحت الكتب الثلاثة الطريق لسلسلة من الأعمال (تـــتزايد مـــع مرور العقود التالية) تعكس لنا أخيراً ما يمكن تسميته سياسة البدائيـــين، صورة يمكن الوثوق فيها وتفصيلية.

ومن جهة أخرى ما أن انتهت حقبة الثلاثينيـــات إلا أعـــاد علمـــاء أجناس أكثر اهتماماً، بموضوع علمهم، وهم أقل تشبعاً بأفكار مســـبقة أو

1 عن التوجهات «المناهضة للسلطوية» لعالم الأجناس البريطاني الكبير ر. رادكليف براون وميولـــه (عن البداهة) لمفكر الفوضوي كروبوتكين وعلى وجه الخصوص فوضوية كروبوتكين، راجع مقال:
Jack Goody, «Anarchy Brown», dans le n° 8 de la serie «Memoires des Cahiers ethnologiques», Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 81-88
يذكر جودي في المقال ذاته بأن ماير فورتس كان من «الحمر» وأن إيفانز-بريتشـــارد أيضـــا كـــان يتعاطف مع الأفكار المناهضة للسلطة. وإن كان من وجهة نظر «كاتوليكية»، و«تيبية متطرفة».

هم أكثر انفتاحاً على الانتقادات المناهضة للاستعمار، أعادوا إلى النقاش مسألة الأسطورة المزدوجة للمجتمعات التى «بلا تاريخ» ولـ«العقلية السابقة على المنطق». أدى هنا كلود ليفى-ستروس دوراً حاسماً. من كتاب *بنيات النَّسَب الأولية* *Structures élémentaires de la parenté* (1949) إلى الأجزاء الأربعة لـ *أسطوريات* (*Mythologiques*) التى ظهرت بعد ذلك بعشرين عاماً، مروراً بالسفر الحاسم *الفكر البدائى* (*Le Pensée sauvage*) (1962)، لم يتوان ليفى-ستروس عن تفسير العقلية البدائية، القادرة على إقامة البنى الفكرية الأكثر تركيباً، وهى لا تستحق أبداً صفة الـ«قبل-منطقية».

لا توجد على العموم عقلية خاصة بالبدائيين. كل ما فى الأمر أنه يمكن القول إن فكرهم يعمل هو أيضاً فى بعض الأحيان -دون أن يكون جاهلاً بقواعد المنطق الكلى- طبقاً لمخططات أخرى ارتباطية أو مشاركتية. نجد لها نظيراً فى الغرب فى بعض الأنشطة مثل الإبداع الفنى أو التركيب العشوائى. فكر البدائيين ليس إذن بطبيعته مختلفاً عن فكرنا. إنما هو ببساطة «فكر بدائى» متوائم مع بيئة خاصة ومع اختيار أسلوب حياة نوعى.

يبرهن ليفى-ستروس، بالتوازى، على أن اختيار هذه الحياة لا يتضمن قط رفضا للتاريخ عامة. مثل كافة المجتمعات يغوص مجتمع البدائيين فى التاريخ - هو تاريخ غير معروف إلا قليلاً، ولكن ذاكرته قائمة على التراث الشفهى. إلا أن ما تخشاه تلك المجتمعات هو العملية

«التراكمية» -أى زيادة الثراء أو عدد السكان- التى قد تهدد التوازن الهش الذى تقوم عليه. باختصار، إذا كانت تلك المجتمعات ميالة إلى أن تبعد عن نفسها شبح تاريخ «ساخن» (مثل ذلك الذى يحمل الغرب معه) فذلك لأنها اختارت تاريخاً «بارداً» يتواءم بصورة أفضل مع الفكرة التى كونتها لأنفسها عن شروط البقاء.

يدخل ليفى-ستروس هنا فى علم الأجناس، ثورة تعيدنا تضميناتها الفلسفية بالمقارنة إلى مونتانىٌ وروسو. دون أن يتسامى بالـ«بدائيين» (كما أثبتت ذلك لهجته المتشائمة فى كتابه *استوائيات حزينة* *Tristes Tropiques*) فهو يرد لهم اعتبارهم. وهو يثبت أنه يتعين تقدير فكرهم وأسلوب حياتهم بما هو عليه وليس على أنهما أدنى من فكرنا وأسلوب حياتنا نحن، وهو إذ يدين المركزية العرقية، يعلن عن الكراهية المتساوية للثقافات (*جنس وتاريخ* *Race et Histoire, 1952*).

إلا أنه يمتنع عن استخلاص النتائج المترتبة على ذلك التأكيد وهى التى تفرض نفسها على المجال السياسى بالتحديد.

هذه الخطوة الإضافية سيعود القيام بها إلى بيير كلاستر.

رؤساء ليسوا كالآخرين

بيير كلاستر 1934-1977 لا هو شيوعى (علماً بأنه قرأ ماركس بعناية) ولا هو فوضوى (بالمعنى المحدد للكلمة) ويشعر مع ذلك أنه أقرب للتيار «التحررى» («libertaire» بالمعنى الفرنسى للكلمة) منه

للماركسية. فى سنوات الدراسة كان على اتصال بحركة «اشتراكية أو بدائية (بربرية)» وهو التيار الذى أنشأه كل من كلود لوفور وكورنيليوس كاستورياديس فى عام 1949، ثم سافر إلى أمريكا الجنوبية. قبيل وفاته بعدة شهور التقى أخيراً من جديد بليفور وكاستورياديس وأنشؤوا معاً ومع آخرين، مجلة لاسمها رنين أكبر: حرّ (1977-1980).

كلاستر إذن مفكر «ملتزم». ولكن إذا كان من غير الممكن أن نتجاهل ميوله السياسية، فعلينا أن نقر أنها لم تمنعه من أن يكون أولاً وقبل كل شيء رجل ساحة. من 1963 إلى1974 أقام العديد من المرات عند الهنود الحمر: الجوارانى والجواياكى والشولوبى فى باراجواى، عند الجوارانى فى البرازيل، واليانومامى فى فينزويلا - «آخر المجتمعات البدائية الحرة فى أمريكا الجنوبية بالتأكيد، وبلا شك أيضاً فى العالم» حسبما قال (مع شيء من الرومانسية!) فى عام 1971 [2]، وهو من ناحية أخرى قارئ مدقق لمؤرخى الغزو ولمونتانىْ ولابويسيه - أول فيلسوفين يهتمان بالفكرة «الهمجية» للحرية.

المجتمع ضد الدولة، أهم مؤلفات كلاستر يرجع إلى عام 1974، هو عبارة عن مجموعة مقالات، يقدم أولها «كوبرنيكوس والمتوحشون» (1969) يقدم الثورة «الكوبرنيكية» التى يرغب الكاتب استقدامها إلى علْمه هو، علم الإنسان السياسى (أو الأنثروبولوجيا السياسية)، وهو يرى

2 نص أعيد نشره فى:
Pierre Clastres, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980, p. 7.

أن ذلك العلم لا يفلت دائماً من قبضة الإثنية المركزية التي يندد بها ليفي-ستروس (الذى يشيد به هنا كلاستر إشادة صريحة) وإن هو أراد التخلص منها فيتعين عليه التغيير من أسلوبه. لكي نفهم المجتمعات البدائية يجب علينا أن نتوقف عن إعادتها ومقارنتها بنا كما لو أننا مركز العالم. على العكس من ذلك يجب أن نحيل أنفسنا إليها وأن نتساءل لماذا نحن بعيدون لهذه الدرجة من النموذج التى تقدمه لنا.

لأن هذه المجتمعات تعتبر مثالية بطريقة ما. إنها مجتمعات بدون دولة. إنها الدول الوحيدة أو الأخيرة دون دول معترف بها من التاريخ. بل أكثر من ذلك: إنها أبعد من أن تكون على ما هى عليه بفعل الصدفة وحدها أو بسبب تخلف ما: إنها *بدون* دولة لأنها ضد الدولة لأنها-بتعبير اخر- تُعمل استراتيجية مقصودة لكى تحول دون انخفاض الحريات الفردية التى لابد أن يتسبب فيها ظهور سلطة للدولة (أى قامعة ومركزية).

لا يتعلق الأمر بطبيعة الحال بأن ننسب للهنود التكهن الغامض بمستقبل يجهلونه بكل تأكيد، وإنما يتعلق بالاهتمام بالمنهج الذى سعوا لعدة قرون لوءده داخل مجتمعاتهم ذاتها، أى اتجاه لتركيز السلطة السياسية فى أيدى شخص واحد أو بضعة أشخاص.

لنراقب طريقة أداء الزعامة الهندية. أولا: ليس من السهل دائماً التعرف على الزعيم، حيث يوجد هذا المنصب. لا ملبسه ولا زينته ولا مسكنه ولا أسلوب حياته يميزه عن الآخرين. لا شيء يسترعى الانتباه

أكثر من تشابه الظروف داخل المجتمع البدائي. ومع ذلك فإن الرائد ليس مجرداً تماماً من أى امتيازات. أهم تلك الامتيازات التى تتعلق بمسئوليته (وهى وراثية فى كثير من الأحيان) هى تعدد الزوجات (عندما يكون المجتمع الذى يعيش فيه موجِد الزيجات) أو أن يكون له الحق فى الحصول على زوجات أكثر من باقى الرجال (عندما يكون لهؤلاء الحق فى تعدد الزيجات).

الزعيم، عليه فى المقابل، واجبات: فكثيراً ما يكون عليه، من جهة، التزام منح الهدايا لكل من يطلب ذلك من أعضاء قبيلته. ومن جهة أخرى هو مطالب -كطقس من الطقوس بأن يلقى، عند الفجر والأصيل، خطب مطولة لا يستمع إليها أحد، وظيفتها الوحيدة هى تذكرة الآخرين بفضائل أجدادهم - وعلى وجه الخصوص ميلهم لنشر التفاهم. هذه الخطب التى تحُضُ على السلام و، مع ذلك فهى تعطى للرائد سلطة تحكيم قانونية حقيقية، وهى، على العموم، ليست سلطة «إكراهية» بمعنى الكلمة. لا مجال أمامه لفرض قراراته على باقى أعضاء المجتمع، وإن هو غامر بعمل ذلك، وإن بلغ به عدم المبالاة بأن رغب فى أداء «لعبة الرياسة» فهو قد يعرض نفسه لأن يُخلع من منصبه، بل وفى بعض الحالات، إلى أن يقتل.

وكما يلاحظ كلاستر، فإن الزعامة الهندية فى خطوط بنيانها العامة تتمثل فى أن تعين لنفسها موقعاً خارج المجال الثقافى قائماً على أساس قاعدة التبادل المشترك. تعدد الزيجات يكسر حلقة تبادل النساء. كما

يكسر الالتزام بتقديم الهدايا، حلقة تبادل الممتلكات، والخطب المطولة، تبادل الكلمات. بفضل هذا الكسر المثلث يجد الزعيم نفسه مقصياً إلى جانب الطبيعة، فى تماثل مع القوى التى تهدد استمرار المجتمع فى البقاء. وهو التماثل الذى يؤكد بدوره أن الهنود يرون فى الزعامة خطراً كامناً يهدد الجماعة.

كيف يتم درء هذا الخطر ؟

الاستراتيجية الهندية مزدوجة. فهى تتمثل، من جهة، فى عدم منح الزعيم إلا سلطة يمكن إهمالها: سلطة الكلام فى الفراغ، ومن ناحية أخرى إقامة السلطة الحقيقية على المجتمع بأكمله، وهى سلطة اتخاذ القرارات التى تؤثر فى مستقبل الجماعة وذلك بطريقة جماعية. تلك القرارات تناقش باستفاضة ويتعين اتخاذها بأوسع إجماع ممكن قبل أن تنفذ. وبناء على ذلك فإن لم يكن فى ذلك صرف الجانب «الإكراهى» الصريح للسلطة (هذا القول هو الذى يميل إليه كلاستر أحياناً بشىء من التسرع) ففيه على الأقل تخفيف له. الزعيم لا يتمتع بأى سلطة من هذا النوع. أما أعضاء الجماعة الآخرون عندما يستجيبون بالفعل للقسر (قسر القرار الجماعى) فهم لا يشعرون بأن هذا القسر من فرض شخص أو مؤسسة «مركزية» خارجة عنهم.

ليست المجتمعات الهندية «فوضوية» إذن بالمعنى الدقيق للكلمة. علما بأن هذه المجتمعات، وإن كان أداؤها يميل إلى جعل ظهور جهاز من نوع «الدولة» شيئاً مستحيلاً، وإن كانت «تخفف» إلى أقصى حد من

الثقل السيكولوجي لعلاقات السلطة، فهى ليست على جـــهل تـــام بتلــك العلاقات.

وهذه المجتمعات ليست بمنأى تام عن العنف السياسى - كما تثبــت ذلك الأهمية التى تكتسبها -فى حياتهم اليومية- ظاهرة الحرب.

وظيفة الحرب البدائية

الواقع أن الحرب بين الجماعات المتجـــاورة شـــائعة للغايـــة عنـــد الهنود. فمـــن مؤرخـــى العصـــر الكلاســـيكي إلـــى الأنـــثروبولوجيين المعاصرين، يؤكد كافة المراقبين على ذلك. إلا أنهم لم يتوصلـــوا إلـــى كشف الغموض عن معنى هذه الممارسات، ولا على فهم السبب فى أنـــها لم تنته - كما كان يخشى من جراء ذلك- إلى تكوين إمبراطوريـــات أو إلى تشكيل طوائف سياسية/ عسكرية.

تفسيراً لهذا اللغز، يقدم كلاستر اقتراحاً، يعظم من أهمية أنه يؤكـــد على نظريته بأن أطال مداها، وهى نظرية تقول إن غياب الدولـــة هـــو رفضٌ للدولة. ويستحق نصان كتبهما عام 1977 من وجهة النظر تلــك أن يسترعيا انتباهنا: «علم اثار العنــف» «Archéologie de la violence» و «بؤس المحارب البدائى» «Malheur du guerrier sauvage»[3].

3. *Ibid.*, p. 171-248.

يلاحظ كلاستر بدايةً أن الأنثروبولوجيا اكتفت، إلى أن جاء هو، بتقديم ثلاثة تفسيرات للحرب البدائية: اقتراح «طبيعى» أو «اقتصادى» أو «تجارى».

الاقتراح الأول (الذى يدافع عنه مؤرخ فترة ما قبل التاريخ اندريه لوروا-جوران) جعل من الحرب مجرد تنويعة لنشاط القنص، أى أنها سلوك ذو أصل بيولوجى، يحض عليه البحث عن فريسة تؤكل: هذا فرض يناقضه واقع أن الحرب بين الهنود الحمر ليس من أهدافها أكل لحوم البشر.

التأويل الثانى (هو فى مجمله ماركسى) يوسع من نطاق الاقتراح الأول بأن ماثل بين الحرب مع نشاط السلب والنهب يتسبب فيه تخلف القوى المنتجة فى المجتمعات البدائية: وهى نظرية تدحضها أبحاث مارشال ساهلنز الذى برهن بشكل نهائى على أن تلك المجتمعات هى أبعد من أن تكون فى إملاق، بل هى - على العكس من ذلك فى شىء من البحبوحة- فيما يتعلق بالغذاء على الأقل[4].

أما التفسير الثالث (الذى يقترحه ليفى-ستروس، ويبتعد عنه كلاستر فى هذه النقطة، مؤكداً عن حق على عدم قدرة المذهب البنيوى على التفكير فى التاريخ والعنف والصراع، أى وباختصار على التفكير

---

4. Marshall Sahlins, *Âge de pierre, Âge d'abondance: l'économie des sociétés primitives* (1974), trad. fr., Paris, Gallimard, 1976 (avec une préface de Pierre Clastres).

فى النوعية الخاصة للمؤسسة السياسية) فهو الذى يدخل الحرب داخل إطار الدورة الأبدية للتبادلات الاجتماعية المشكلة من الأحلاف وقطع العلاقات على مراحل متعاقبة -وهو ما يعنى فى مجمله إذابة بُعْدِها المؤسسى الذى تأخذه فى المجتمعات الهندية.

تعتبر تلك التفسيرات الثلاثة غير كافية لأنها تلخص معنى الحرب فى عوامل خارجية (بيولوجية واقتصادية وسوسيولوجية). وإذ يستبعدها كلاستر معاً فهو يقترح النظر إلى الحرب على ما هى عليه: أى على إنها ظاهرة سياسية خالصة. وأن نبحث عن معناها فى الآثار المترتبة عليها.

إلا أن الأثر الرئيسى للحرب التى تدور رحاها بين المجتمعات الهندية ليس هو الغزو، وإنما هو على العكس من ذلك التفتيت. فالمواجهات (قصيرة الأمد، بالمناسبة) التي تقع بينها على فترات منتظمة تسمح لهذه المجتمعات بأن تبقى مستقلة عن بعضها البعض. العداوة التى تكنها لبعضها البعض تحافظ على تباعد صحى بينها. بفضل ذلك التباعد تحتفظ كل منها بأسلوب حياتها السيادى المطلق وبالتالى باستقلالها السياسى الذاتى. فى مثل حالة الحرب العامة هذه لا يوجد منتصر ولا مهزوم نهائى. لا توجد سوى مجاميع تتعارك لكى لا تكون مضطرة للانصياع لجيرانها. ولذا فإن أبعد ما تصب فيه الحروب هو تأسيس الإمبراطوريات وإنما هو طريقة لتحاشى الدولة. وبتعبير اخر هى استراتيجية لخدمة اختيار سياسى.

تبقى مشكلة المحاربين. ألن تثير نجاحاتهم العسكرية بعد عودتهم بين أهاليهم، الرغبة فى بسط سلطانهم على الجماعة التى أنقذوا حياتها لتوهم ؟

كل شيء يؤدى إلى إثبات أنه غُنِيَ أيضاً بتفادى مثل هذا الخطر. فنلاحظ أولاً أن المحاربين المنتصرين يعودون بعد المعركة إلى مزاولة حياتهم السابقة، دون التمتع بأى ميزة مادية ومكافأتهم الوحيدة هى الهيبة التى تحيط بهم والتى جنوها لما قاموا به فى المعركة، ثم إن تلك الهيبة لا تدوم طويلاً إذ أن ما آل لها هو أن توضع من جديد على المحك فى حملة عسكرية جديدة. لا توجد، فى سلم القيم الهندى، أوراق غار دائمة تزين الجباه إلى ما لا نهاية: الشجاعة فضيلة يتعين إثبات التمتع بها باستمرار. ضرورة إقامة هذه المزايدة الدائمة تجبر المحاربين الشبان على الانطلاق فى مغامرات تتزايد جسارة باستمرار، حيث ينتهى بهم الحال بالضرورة إلى الموت. ولهذا فإن الموت فى ريعان الشباب، فى المعارك هو المصير «الحزين» للمحاربين «البدائيين»، معنى هذا أنهم يفكرون فى شيء اخر غير السلطة السياسية، وأنه لا توجد فرصة لأن تتحول جماعاتهم المشاغبة إلى طوائف متسلطة.

وكان بيير كلاستر قد وصل إلى تلك النقطة من تفكيره عندما انتزعه الموت هو الآخر فى حادث.

وتظل أعماله النظرية هامة للغاية لعلوم الإنسان والفلسفة السياسية.

بعد كلاستر لم يعد من المسموح به أن تدرس المجتمعات الهندية دون أن توضع فى الاعتبار الاستعدادات المعقدة التى تحاول بها هذه الأخيرة منع أى تركيز للسلطة القامعة، مع العمل على حماية بنياتها التقليدية الخاصة بها بوسائل أخرى.

بعد كلاستر لم يعد من الممكن إذن الخلط بين «سلطة» و«دولة»- ولا ادعاء أن الأولى تختلط بالضرورة مع الأخرى.

إلا أنه من غير المسموح كذلك أن نجعل من المجتمع البدائى تجسيداً لـ«أركاديا السعيدة».

أى «فوضى» هادئة لا يكون فيها أحد مجبراً على الطاعة، وحيث يكون العنف قد أقصى منها إلى الأبد.

طفولة أخرى: أفريقيا

هل من اعتراض بأن مجال المجتمعات الهندية الذى اعتمدت عليه الدراسات السابقة. لا يَجُبُّ مجال المجتمعات البدائية الأخرى ؟

هل ما يصح بالنسبة للشعوب الأمازونية قد ينطبق على أخرى فى قارات مختلفة ؟

يجد هذا السؤال المنطقى جواباً له فى أعمال قام به أنثروبولوجيون مهتمون بأفريقيا. وهى أعمال أكدت فى مجملها فرضيات كلاستر -

تزداد مصداقيتها لأنها طرحت ودرست بطريقة مستقلة تماماً عن هذا الأخير.

تمثل المجتمعات الأفريقية التقليدية تنوعاً كبيراً فيما يخص البنى السياسية. نجد فيها بعض دول منظمة، وبعض أشكال جنينية للدولة، ولكن نجد أيضاً مجتمعات عديدة تدور فيها الأمور بأسلوب يذكرنا بالمجتمعات الهندية.

وقد لاحظ إيفانز-بريتشارد، فى أعماله التى أجراها على النوير فى السودان، أن هذا الشعب يبدو كما لو أنه يجهل الصورة ذاتها لـ«الزعيم الرائد». إذ كتب يقول «فى بلاد النوير لا يوجد شخص ولا يوجد مجلس مناط به وظائف تشريعية ولا قضائية ولا تنفيذية»[5].

فى تعليق له على هذا النص يبين لوك دو هوش أن القبيلة من النوير «تتكون من عدة أراض متداخلة فى بعضها طبقاً لنموذج التجزئ المبنى على النسب. كل مساحة من الأرض مرتبطة بعشيرة "مسيطرة" لا تملك أى ميزة سياسية: يشار إلى أسلافها ببساطة على أنهم أول من قطن المكان، وهو ما يضفى على خلفائهم نوعاً من الهيبة. ويختتم بالقول: «إن هذه الأصول الأولى تمدنا بالمبدأ البنيوى لتنظيم سياسى شديد الديموقراطية»[6].

5. Edward Evan Evans-Pritchard, *Les Nuer* (1940), trad. fr., Paris, 1968, p. 190.

6. Miguel Abensour (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Éd. du Seuil, 1987, p. 42.

اكتشف خلفاء إيفانز بريتشارد موقفاً مماثلاً لدى شعوب أفريقية أخرى. فعلى سبيل المثال، لاحظ لوك دو هوش في معرض دراسته لقبائل الـ«تيليلا» في الكازاى (الكونجو/زائير) في الخمسينيات، إنه توجد بالفعل لديهم صورة من صور الزعامة «المقدسة»، إلا أن المسئولين عن تلك الوظيفة الشعائرية لا يتدخلون في تنظيم النظام العام. الفصل كامل بين المجالين، الديني والسياسي، «ويشبه في رأيه ذلك الذي يجابه بين الزعيم الأمازوني والشامان»[7].

صحيح أن الملكية المقدسة (الذي كان فرازر هو أول من وصفها تحت اسم الملكية «الإلهية»، في نهاية القرن التاسع عشر) قد تأخذ في بعض المجتمعات الأفريقية شكل الوظيفة السياسية الأكثر وضوحاً، كما لو أنها لا تمثل سوى صورة من صور التحول إلى الدولة. وعلى الرغم من ذلك فحتى في تلك الحالات يظل الملك المقدس أبعد من أن يكون الزعيم مطلق السلطات.

في تعليله لوضع ذلك الملك المقدس عند قبائل الموندانج في ليرى (بتشاد) لاحظ ألفريد أدلر أن الآليات الرمزية المتعددة تعترض على أن يتمتع بسلطة قامعة حقيقية - كما لو أن الموندانج، وقد وعوا بأنهم قد امتلكوا جنينا لتنظيم حكومي، رأوا أنه من الضروري عمل كل شيء من أجل منع هذا الأخير من أن يصبح عامل تفرقة اجتماعية[8].

7. *Ibid.*, p. 47

8. Alfred Adler, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982.

في الوقت ذاته توصل أدلر وغـيره مـن البـاحثين فـي الأمـور الأفريقية، في معرض تأملاتهم في تجربتهم علـى أرض الواقـع، فيمـا يخص الحرب إلى نتائج قريبة من تلك التي استخلصها كلاسـتر. فـهم يقولون لنا إن الصراعات المسلحة التي لا تتوقف في أفريقيا، كمـا هـي عند الهنود، بين مجاميع متجاورة لا تستهدف سوى السماح لها بالاحتفـاظ باستقلالها السياسي وفي نفس الوقت باكتفائها الاقتصادي الذاتـي. تنبـع هذه الصراعات أيضاً وبالتالي من استراتيجية تسـتهدف منـع ظـهور حكومات قوية. هذه الصراعات تعتبر إذن الثمن الذي يتعين دفعه لحمايـة نوع من تصور للوجود ذاته.

أستطيع أن أعدد الأمثلة التي من هذا النوع. فهي تـبرهن جميعـاً على أن السلطة والعنف مرتبطـان ببعضـهما. ولا يوجـد أي مجتمـع يستطيع أن يتملص من سلطانها - حتى في حالة لو أن شكل «الدولـة» ليس سوى إحدى صور الحكم الممكنة، لا تجسيده الضروري.

ومع ذلك فإن الدولة «القمعيـة» بمعناهـا القريـب عـن المعنـى المعاصر، وعلى الرغم من الدفاعات التي تقام لمواجهتها، ينتـهي بـها الأمر بأن عرضت نفسها على بعض المجتمعـات الأفريقيـة التقليديـة، وذلك منذ عدة قرون قبل الاستعمار. نفس الشـيء حـدث فـي القـارة الأمريكية/الهندية، حيث ازدهرت إمبراطوريتان عظيمتـان علـى الأقـل -لدى الإنكا والأزتيك- لمدد طويلة سبقت الغزو. هل يتعيـن علينـا أن نستخلص من ذلك أن ظهورهما جاء نتيجة لعملية حتمية ؟ وهل يتعيـن

علينا الرجوع إلى المخطط المتمركز حول العرق، الذى يجعل من الدولة المرحلة «النهائية» أو «الأعلى» للتطور «الطبيعى» ؟

كلا، لأنه لا يوجد منطق بسيط يحكم تكوين الدولة. حيث تقوم هذه الأخيرة فإنما ينجح ذلك -حسبما نعرف- كأثر لأسباب عديدة، فريدة وعرضية. لم يتمكن كلاستر سوى من وضع الخطوط العامة لتحليل عملية التكوين تلك، فتعرف على تأثير عوامل ديموجرافية (الزيادة المتنامية المفاجئة لعدد السكان الذين يقطنون أرضاً ما) أو ثقافية (استيلاء رئيس دينى على السلطة السياسية، نتيجة لـ«هجرة» جماعية من النموذج السياسى الدينى أدت إليها كارثة طبيعية أو بيئية). ولعلنا نضيف إلى ما سبق عوامل اقتصادية. وهى التى كان يرفضها كلاستر إذ كان يتشكك من الأنثروبولوجيا الماركسية فلا يرى ممكنا تطبيق مخططات تؤثر فكرة «الإنتاج» على المجتمعات البدائية؛ إذ كان يرى أن نشأة الدولة هى التى يجب أن تشرح نشأة الطبقات الاجتماعية وليس العكس.

لاشك أنه من الأنسب أن نخفف من تشدد وجهة النظر تلك. ذلك لأنه يبدو عندما ظهرت قبل ثلاثة الاف عام من الميلاد فى «الهلال الخصيب»، أولى الدول المعروفة تاريخياً من سومر إلى مصر الفرعونية، كان ذلك مرتبطاً بتحول اقتصادى. الواقع أن تطور زراعة منتجة لفوائض تستطيع تغذية طائفة بيروقراطية هو الذى سمح بظهور الدولة. مهما كان الأمر، فإن هذا التحول ذاته لم يكن فيه ما يعتبر صدفة، ومن المرجح أنها لم تشكل وحدها الـ«سبب» الوحيد فى وجود الدولة.

ليست الدولة إذن ناتجاً لضرورةٍ متعالية على التاريخ.

الدولة ولدت بالصدفة ولا توجد سوى بالأسلوب الظرفى. ويمكنها لذلك أن تختفى أيضاً فى يوم من الأيام - على الرغم من أن هذا اليوم ليس -بكل وضوح- هو يوم الغد.

نستطيع أن نتخيل فى مستقبل بعيد عالماً بدون دولة.

لا نستطيع فى المقابل أن نتصور عالماً بدون سياسة - عالماً محمياً من كل عنف، مجرداً من كل بنيان سلطوى.

لم تكن المجتمعات البدائية قط، كما رأينا للتو، «جنات» من ذلك النوع، فكيف يمكن اذن أن تصبح المجتمعات «الحديثة» فراديس، وقد أصبحت مجتمعات ذات أبعاد ضخمة، مزودة بالكتابة ومتميزة بطبقات (اقتصادية واجتماعية) مركبة ؟ وحتى لو جاءت كارثة جوية أو بيئية أو نووية ودمرت بالصدفة هذا التركيب، أليس من الأرجح أن من بقوا أحياء لن يفقدوا على الرغم من ذلك الرغبة فى السلطة أو فى السياسة ؟

قبول ذلك الفرض الأخير لا يعنى الخلط بين الدولة والسياسة. السياسة غير قابلة للتصفية، أما الدولة فنعم، إذ أنها ليست سوى الوجه الظرفى الذى تتخذه السياسة اليوم. وهى إذا كانت شراً -هو شر ضرورى ومع ذلك فهى تبقى شراً- فهذا الشر ليس سوى شر ضرورى «مؤقت».

«مؤقت». أى لعدة قرون قادمة. ولكن لاشك أن ذلك ليس «للأبد».

لنضع ثقتنا فى مقدرة المجتمعات البشرية فى «التكوين الذاتى»، ليس فقط عن «فكر يوتوبى»، وإنما لأن من طبيعة الأمور أن *كل شىء* يتغير، ولعل الأمر سينتهى بنا يوماً بأن نحاول بأنفسنا الفكاك من هذا «الاستعباد الذى نحن فيه بإرادتنا» والذى كان لابويسيه فى *خطاب* شهير كتبه قبل أكثر من أربعة قرون - يلومنا فيه مع بعض الحق - على أننا نستمتع به [9].

9. بالصدفة جاء أحد أفضل النصوص التى صدرت بالفرنسية عن لابويسيه فى مقال بيير كلاستر:
Pierre Clastres. «Liberté. Malencontre. Innommable» (1976)

وأعيد طبعه فى:
Etienne de La Boetie. *Discours de la servitude volontaire*. Paris. Pavot. coll «Petite Bibliothèque Pavot». 1993. p. 229-246.

ويمكن أيضاً مراجعة ذلك فى:
Pierre Clastres. *Recherches d'anthropologie politique*, *op. cit.*, p. 111-125.

- 11 -

من الذى على حق ؟

«لو كان الأمر بيدى يا سيدى لسارت الأمور بطريقة مختلفة !».

«لسارت الأمور بطريقة مختلفة، يعنى فى كلمة واحدة أنها ستتغير.

التغيير. التأثير فى مجرى الأشياء. هذا بجلاء هو لب الموضوع فى الفرق -الجوهرى- بين «إدارة» و«سياسة».

لكن هل التغيير ممكن ؟ وإن كانت الإجابة بنعم، فما هى السبل إلى ذلك؟

تلك هى، كما رأينا فى هذا الكتاب، بعض التساؤلات التى تلح منذ أكثر من خمسة وعشرين قرنا، على الوعى الغربى.

رأينا مع ذلك أن الردود التى يعطيها لها تتنوع بشكل كبير من فيلسوف لآخر. البعض يراهن على أن شيئاً لن يتغير واخرون على أن كل شيء يجب أن يتغير، واخرون أيضاً على أن لا شيء مضمون

الحال أبداً، فى هذا الاتجاه أو ذاك وبناءً عليه، فإن *شيئًا ما* قد يتغير أو: أن أى شىء (أو يكاد) يمكن أن يحدث (فجأة).

من الذى على حق ؟

ثم هل نحن متأكدون أولاً إن كانت الأسئلة التى تطرحها فلسفة السياسة هى ذات معنى ؟ وهل هى أسئلة وجيهة، مطروحة بشكل جيد ومشروعة بل وضرورية ؟

هل نستطيع على سبيل المثال فى ختام مشوارنا أن نعين بوضوح حدود المجال الذى تشير إليه تلك التساؤلات أى مجال «الفلسفة السياسية» بالنسبة لمجالات الفكر الأخرى بطريقة تؤدى إلى تدعيم موضوعيتها ودقتها بشكل حاسم.

لنكن صادقين: لا يوجد ما هو أقل يقينا من ذلك.

هواجس الفلسفة

هل نحاول فى البداية أن نحدد سمات الفلسفة السياسية بمعرفتها المزدوجة لـ«العلوم» السياسية من جهة ولـ«الأيديولوجيات» السياسية من جهة أخرى ؟

هل سيقال على سبيل المثال أن تلك الأخيرة هى نظريات كاذبة وضعت فى خدمة أحد العلوم الاجتماعية ضمن علوم أخرى. تهتم

بدراسة حيادية لحقيقة هذه التيارات و«الأيديولوجيات» المصاحبة لها: فى حين أن وظيفة الفلسفة السياسية قد تكون هى التفكير ليس فقط فيما هو قائم وإنما أيضاً فيما يجب أن يكون ؟

ومع ذلك ففى الممارسة الفعلية يتم خرق تلك الحدود (ذات الفائدة ولكنها صعبة التحديد) وبصورة مستمرة. لنقلها دون مواربة: لا يمكن أن تكون للسياسة -مملكة الفعل الخالص- وعالم الأحداث الظرفية - «علم»، وإن وجد فهو «وصفى» بحت. ولكن لا يوجد متخصص واحد فى «العلم» السياسى يكتفى بالوصف المجرد، وبالتالى فإن هذا العلم يستعين باستمرار مثلهُ فى ذلك مثل «الأيديولوجيات» السياسية -بالأفكار الفلسفية- التى تراوحت درجة السيطرة عليها. والمتبادل صحيح أيضاً بالمناسبة: لأن الفلسفة السياسية أيضاً تستعير كثيراً، دون أن تدرى أو دون أن تعترف لنفسها بذلك، من «العلم» ومن «الأيديولوجيات» الفلسفية.

هل نجتهد فى التمييز بين فلسفة قد تكون «سياسية» وأخرى ليست كذلك ؟ هل سنؤكد - مثلما يفعل هؤلاء الذين يريدون التقليل إلى أقصى حد من أهمية الالتزام الوطنى/الاشتراكى لهايدجر -أن له، مثلما هو حال أى فيلسوف، كتابات «سياسية» وكتابات «لا سياسية» ؟

قد يكون مقتحما من يجزم بوجود مثل هذا «التقسيم». وقد يكون من الواجب أن نكوّن لأنفسنا فكرة فى غاية البساطة، بل مسطحة فى بساطتها، عن ماهية أى «نص»، وعلى وجه الخصوص نص «فلسفى»،

فنعتقد أننا نستطيع بهذا الأسلوب أن نقطع الخط الذى يتخذه خطاب منا، ونجزئه فى قطع صغيرة ونلصق على هذه القطعة أو تلك «ورق لاصق» سابق التجهيز.

أم سيقترح البعض فى تواضع أكبر التعامل مع فلسفة السياسة من حيث إنها تتميز عن ذلك «العلم» الآخر المسمى فلسفة الأخلاق ؟

إلا أن حصر هذه ليس أكثر سهولة من حصر الأخرى. وإذا كان قد ساد إجماع على درجة كبيرة من الاتساع - من أفلاطون حتى توماس الإكوينى يجعل من الفلسفة السياسية مجرد «تطبيق» لفلسفة الأخلاق على مشاكل المدنية، فإن هذا الاتفاق الذى حطمه ماكيافيللى تماماً وترك مكانه منذ ذلك الحين لفكرة عكسية تقول إن هناك «فرقا» هاما يفصل بين هذين «الفرعين» الفلسفيين؛ ولازالت للأسف مسألة أن نعرف ماهية «الفرق» المذكور موضوع جدل حاد.

فبالنسبة للبعض، على سبيل المثال، تناقش الأخلاق نشاطات فردية أو خاصة («هل من الخطأ أن يخون المرء زوجته (أو زوجها)»؟) والسياسة تعالج أفعالاً عامة أو جماعية («هل يتعين، أم لا، الإطاحة بميلوسوفيتش بالقوة ؟). فى حين يرى البعض الآخر، بما أن الأحكام الأخلاقية من *القبليات*، فهى ذات قيمة مطلقة («الكذب هو، فى حد ذاته، ممقوت») فى حين أن الأحكام السياسية، وهى على مستوى تجريبى خالص، لا يمكن أن تكون لها سوى قيمة نسبية («النظام البرلمانى هو أقل النظم التى نعرفها سوءاً).

ظهر مؤخراً اتجاه يجعل هذا النوع من الاعتراض مسألة نسبية - أى أنه يعمل على «التشويش» على الحد الفاصل بين الأخلاق والسياسة. الواقع هو أن عدداً كبيراً من أحكامنا السياسية ينتج عن مداولة عقلية وأخلاقية فى آن واحد - كما عندما نقول، حتى ننتهى من محاولات جعل المحرقة «شيئاً عادياً»، إن «النازية ليست شراً من ذات طبيعة الشيوعية، وإنما هى شر مطلق». جزء كبير من التفكير الأنجلو- ساكسونى الحالى (وأيضاً فكر هابرماس الذى أعاد التواصل مع كانط حول هذه النقطة) يدور حول الحدس، واضح وإن كان صعب البرهنة عليه، القائل بأن الحقل السياسى قد يكون «محاطاً» من جميع الجهات، بحقل الأخلاق، وهو لذلك لا يتمتع سوى بذاتية جزئية[1]، وهو الحدس الذى ألهم - بين أشياء أخرى، البحث عن «نظام دولى جديد».

شىء مؤكد واحد ينبثق من هذه المجادلات. إذا كانت السياسة شيئاً اخر غير الأخلاق وحتى لو كانت الأولى تنزع إلى الرغبة فى التحرر من وصاية الأخرى، فهى لن تنجح فى الإفلات منها بشكل كامل ودائم. كما يمكن قول الشىء ذاته بتعبير أكثر سخرية، دون اللجوء إلى «المتعالى» الكانطى: بما أنه لا يوجد أمير واحد ولا دولة واحدة واثقة من إمكانية أن تبعد نفسها إلى ما لا نهاية من شجب جرائمها، فمن

---

1. راجع على سبيل المثال ما يقوله روبير نوزيك: «الفلسفة الأخلاقية تشكل خلفية، وتعين حدود، الفلسفة السياسية. ما يستطيع الأفراد عمله لبعضهم البعض يحد مما يستطيعون عمله عن طريق جهاز دولة، أو عمله من أجل إقامة مثل هذا الجهاز. الممنوعات الأخلاقية التى من المقبول أن تفرض، هى مصدر أى شرعية للسلطة القسرية الجوهرية للدولة ...

(*Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988, p. 22).

مصلحة الأمير أو الدولة ألا يكون سلوكها غير أخلاقى بصورة منتظمـــة. الخوف من الشرطة يظل بكل أسف بداية كل حكمة.

فيما وراء هذه الملحوظة (التى قد يجعـــل منـــها ماكيـــافيللى أحـــد إبداعاته) نجد إن كل فيلسوف ميّال إلى تصور العلاقات بيـــن الأخـــلاق والسياسة بطريقة لا ترجع سوى له فقط. ولقد رأينا فى هذا الكتاب العديـد من الأمثلة على ذلك.

هل يمكن تصور -فى النهاية- تعريف الفلسفة السياسية على أنـــــها امتلاك «مجموعة كاملة» من مواضيع أو مسائل قد تكون خاصة بـــها، أو على أن لها «منهجاً» خاصاً بها ؟

أخشى أنه يتعين علينا، هنا أيضاً، أن نتخلى عن أوهامنا.

تغيرت المواضيع والمسائل كثيراً جداً عبر العصور. فـــى القـــرن الثامن عشر كانت الفكرة التى أثارت أكثر المجادلات حـــدة هـــى فكـــرة «الحرية». فى القرن التالى، كانت «المساواة» وفى أول قرننا (العشـــرين) كانت «الثورة» وفى السبعينيات أخذت «العدالة» مكان ســـابقاتها. وهـــى ستسلم غداً الشعلة إلى ما هو «متخطـــى الجنســـية» (supranationalité) حتى لو أن هذه التحولات تقبل التفسير من وجهة النظـــر الثقافيـــة، فقـــد يكون من التهور أن نحملها معنى تضفيه عليها العناية الإلهيـــــة. فتتـــابع المجادلات الكبرى التى وضعت بصمتها على تطور الفلسفة السياســـية لا

يفعل سوى أنه يعكس تحولات مجتمعنا، والتغيرات الهامة والعميقة التي طرأت على «همومنا» - بل وعلى «أساليبنا» الفكرية أيضاً. وهي تغيرات يجب علينا أن نمتنع -إلا إذا كنا من الهيجليين- عن الادعاء بأنها تعبر عن شيء آخر غير ظرفية تاريخنا ذاته.

أما عن مسألة أن نعرف إن كانت الفلسفة السياسية تمتلك منهجاً مفضلاً لإنتاج منطوقات «حقة»، فمن الأفضل أن نتخلى عن أحلامنا.

السياسة «بالذات» هي -من بين كافة المواضيع- ما لن يتفق عليه البشر أبداً. قد يرجع ذلك إلى أن الهدف النهائي لأي مناقشة سياسية (بخلاف مثلاً النقاش حول تفضيل النبيذ القادم من بوردو أو من مقاطعة بورجوني) هو الوصول إلى اتفاق، في مقابل (أو على أساس) تنازلات متبادلة، إلا أن «تقديم التنازلات» هو بالتحديد ما يكرهه البشر.

مهما كان الأمر، فإن الذين يريدون المجازفة بالإبحار في المياه المتلاطمة للفلسفة السياسية عليهم أن يقوموا بذلك دون خريطة ولا بوصلة. وكما لاحظ ويل كيميليكا، بحكمته في كتابه *نظريات العدالة: مدخل* (1990) فإن النظرية السياسية التي تبدو لنا «حقة» ليست، في أفضل الأحوال، سوى نظرية «تتوافق مع معتقداتنا الأكثر ترجيحاً [*our considered convictions*] والتي تساهم في إلقاء الضوء عليها[2]»

2. Will Kymlicka, *Les Théories de la justice: une introduction* (1990), trad. fr., Paris, La Découverte, 1999, p. 13-14.

وباختصار ستكون على حق إن كنت تسايرني في توجـهي وإن دافعت عن «القيم» ذاتها التي أدافع عنها.

سنسلم بالطبع أن ليس هذا معياراً عقلياً. إلا أنه يتعين بلاشك أن نكتفي به - مادمنا لم نكتشف ما هو أفضل.

هل يعني ذلك في النهاية أن الفلسفة السياسية غير قابلة للتعريف ؟ وأنه ليس لها مجال خاص ؟ وأن خطابها غير ذي موضوع ونتائجها بلا أهمية ؟

لا أعتقد ذلك البتة.

لأن الفلسفة السياسية، ولحسن الحظ، لها أعداء. وأن وجود هؤلاء الأعداء - وجود أحدهم بالتحديد يبدو لي كافياً جداً لتبرير وجودها هي.

ما هو هذا «العدو» الذي يجب علينا أن نكافحه - والذي يتعين على الفلسفة السياسية -هي فقط- أن تمدنا وبالوسائل المناسبة للنضال ضده ؟

لعلنا تعرفنا عليه، فهو «التيار الاقتصادي».

ادعاءات الاقتصاد

ذلك لأنه ما أن يجري الحديث عن «تغيير» المجتمع، إلا وتصادمنا مع الاقتصاد.

«ماذا نفعل بالحقائق الاقتصادية ؟» ذلك هو الاعتراض الأول (والأخير ، إذ أنه يكفي لتدمير كل شيء) الذي لابد أن يصدم به أولئك

الذين يبغون تغيير العالم. كما لو أن الاقتصاد هو «الواقع» الذى يقاوم «أحلام» الفلاسفة، الواجهة «الجادة» لـ«ثرثرتهم» و«الصخرة» التى سيُحكَم على مراكب «اليوتوبيين» الهشة بأن تتحطم عليها.

الأغرب من ذلك أن لهذا الخطاب «الاقتصادى» -مثل جانوس- وجهين.

الذين يتحدثون به هم -من جهة- مؤيدو الرأسمالية الليبرالية، ومن جهة أخرى اخر الماركسيين «الأرثوذوكس».

يحمل انتصار الرأسمالية، بالنسبة لحارقى البخور فى معبدها، معنى يكاد يكون لاهوتيا. يجعل منها هذا الانتصار النظام الاقتصادى الوحيد الذى يمكن تصوره. أما أن يكون أبعد من أن يضمن السعادة الكلية، أو أنه يستبعد بتعريفه ذاته العمالة الكاملة أو أن وتيرة النمو فيه تضعف باستمرار أو أنه يذهب من «أزمة» إلى «انهيار»: كل ذلك لا يهم سوى قليلاً. بالنسبة لرجال الاقتصاد «الليبراليين»، أصبحت الرأسمالية هدفاً فى حد ذاته.

وإذ أصبح «عالمياً» بسبب اختفاء الكتلة الاشتراكية، وإذ تم فرضه على أوروبا بواسطة المؤسسات الاتحادية، وإذ حابته اتفاقيات الجات فى بقية أنحاء الكوكب أصبحت «السوق الحرة» الآن مرجعية كل عمل. فلئن وجدت نظرية واحدة ترى كافة الأحزاب السياسية تقريباً -فى اليمين أو اليسار على حد سواء- أنه يتعين عليها الإشادة بها فى نَفَس واحد، فهى

الفكرة القائلة بأنه يتعين على الحكومات أن تتوقف عن «التدخـــل» فـــى التدفقات الاقتصادية. نعرف ما الذى ينتج عن ذلك ســـواء فـــى الغـــرب (حيث لم يعد أحد يتناقش قط فى السياســـة، وإنمـــا حـــول «الأســـواق» الرهيبة فقط، تلك التى تجعل أوصال العالم ترتعد) أو فـــى بـــلاد العـــالم النامى (حيث يدفع سكانه يومياً ثمن أخطاء تحليلات صندوق النقد الدولـــى والبنك الدولى).

بالنسبة لآخر «الماركسيين» يمكن بطبيعة الحال حل شفرة اللحظـــة التاريخية التى نعيشها بطريقة مختلفة. فواقـــع أن الرأســـمالية -بعـــد أن أصبحت عالمية- لا تستطيع أن تمنع التقلبـــات الماليـــة ولا الانكمـــاش الاقتصادى ولا البطالة، يؤدى إلى الاعتقاد بأنه محكوم عليه بالموت عنـــد نقطة ما: «الأزمة» ستـــؤدى بالضـــرورة إلى «الثـــورة» (وهى تعبـــير -نذكره عابرين- يبسط لأبعد حد فكر ماركس الأصيل، الذى كـــان أقـــل «جبرية» جداً، وأكثر حساسية جداً بالنسبة لـــ«السياسى» مما يعتقد).

لا يهم كثيراً، فى هذه المرحلة، حالة عدم اليقين الذى يجد المنـــادون بماركسية «علمية» أنفسهم فيها حول الطبيعة المحددة للنظام الاقتصـــادى الذى قد يتعين أن يلى الرأسمالية الليبرالية (هل هو رأس مـــال الدولـــة ؟ الإدارة المشتركة ؟ الاشتراكية المعتدلة ؟). الشىء الهام هو التسليم (كمـــا لا تزال تفعل ذلك أحزاب اليسار المتطرف فى أوروبا) بأن التحول شىء ممكن وضرورى فى الوقت ذاته - طبقاً لقوانين الاقتصاد ذاتـــها، التـــى تتطلب بأن تحل «التناقضات» بطريقة «ديالكتيكية»، وهى بدهيـــة ينتـــج

عنها أن الأمر سينتهى بأن يحدث تغيير سياسى، إلا أنه سيكـون نتيجـة -لا سبباً- فى التحولات الاقتصادية. وباختصار فإن الأمل باق. حتى لـو أنه من غير الممكن القفز على المراحل ولا أن نفعل شـيئاً آخـر غـير التوافق بالنظام كما هو قائم - انتظاراً، فى صبر بـأن يتفضـل بتدمـير ذاته.

من الضرورى أن نتمرد على هذا «التيار الاقتصادى» المـزدوج: تيار الليبراليين وتيار الماركسيين.

ذلك لأنه يتعين على عكس ما يعتقد هؤلاء وأولئـك، ألا ننتظـر أن يأتينا الخلاص مما يُدّعـى أنـها «قوانيـن» التـاريخ أو الاقتصـاد أو «السوق».

التاريخ ليس له قوانين. ولا لـ«السوق» قوانين. الاقتصاد هو علـى وجه الخصوص علم كاذب. يمكن أن نقول مُحقّين عن الرأسـمالية أنـها موجودة كما نقول عن الدولة أنها موجودة؛ ولكن لا شيء يـبرهن علـى أنها يجب أن تدوم إلى الأبد - تماماً كما لا يوجد فى الوقت الحاضر مـا يبرهن على أنها يجب أن تختفى، ولا على أنها يمكن أن يحـل محلـها تنظيمٌ للإنتاج يصل إلى إعادة إيجاد «فقراء» و«أغنيـاء» فـى صـورة مختلفة.

أى أن المستقبل لن يهبط من السماء.

سيكون ما سيشكله عليه البشر.

سيكون نتيجة لأفعالهم *السياسية*.

يصدق هذا لدرجة أن السياسة ليست شيئا آخر في نهاية الأمر سوى «مناهضة الاقتصاد» وأن سبب وجود الفلسفة السياسية ليس، منذ قرنين على الأقل، شيئا آخر سوى ضرورة مساندة السياسة فى أن تؤكد ذاتها فى مواجهة التيار الاقتصادى.

مخاطر السياسة

إلا أن السؤال الذى يتصاعد طرحه بمعدل متنام هو ألا يزال للسياسة مستقبل ؟ ألم يحدث أنها «انتهت» بجميع المعانى التى لتلك الكلمة، «تخطتها صور جديدة من الصراعات والحلول الوسط التى لم تعد الديموقراطية، بالمعنى الكلاسيكى للكلمة، على نفسها فيه بعد[3].

يمكن تفهم هذا القلق.

إذ توجد بالفعل شكوك خطيرة تحيط بالسياسة.

ليس *رجال السياسة* فقط هم الذين يثيرو هذه الشكوك لأن مستواهم الأخلاقى قد تدنى للغاية، أو لأن رنين خطبهم أصبح خاويا، أو لأن ألاعيبهم العقيمة أصبحت لا تهم أحداً.

3. تلك هى النظرية التى بلورتها جان-مارى جيهينو فى *نهاية الديموقراطية*. باريس، فلاماريون، 1993.

ليست *الديموقراطية* فقط هى التـــى تخيــب آمالنـــا، لأن العمليـــة التحريرية التى بدأها عصر التنوير تعطينا اليوم الانطبـــاع بـــأن أداءنـــا توقف عن العمل تماماً.

ما يبدو أنه أصبح بلا طائل هو *العمل السياسى*.

ما كان يسمى فى الماضى «نضالا سياســيا» أصبــح يــرى الآن، متهالكاً، إن لم يكن «موضة قديمة». الشباب، وقد ألحت عليه الصعوبــات التى يواجهها فى الولوج داخل العالم. لم يعد يؤمن فى إمكانيـــة تغيـــيره، واباؤهم راحوا ينكمشون، ضعفاء، فى شرنقة رفاهيتهم الفردية. من الــذى يذهب الآن لحضور اجتماعات حزبية أو نقابية ؟ من يوزع المنشــورات أو يلصق الملصقات الدعائية أو يشارك فى المظـــاهرات ؟ بــل حتـــى الانتخابات الضخمة لم تعد لها نفس الجاذبية. لا يتوقــف الامتنـــاع عـــن التصويت عن التزايد. «ما الفائدة ؟» ذلك هو السؤال الهام. هو الســـؤال الذى تترعرع فى سديمه أحزاب اليمين المتطرف -وهى الأحزاب التـــى تبدو أحياناً- حتى عندما لا تفعل سوى تكرار مناهضتها التى اســـتهلكت للحياة البرلمانية - إنها الأخيرة (حتى لا نقول الوحيـــدة) التـــى تمـــارس السياسة «فعلاً».

يجب أن تغير كل ذلك.

كيف ؟

بألا تكف عن التذكير (كما كان يفعل فى حينه -وهم يسيرون على درب أرسطو- هنّا ارينت وليو ستروس) بأن الإنسان هو قبل كل شىء «حيوان سياسى» (*zôon politikon*). وأن العمل السياسى يظل لهذا السبب وعلى الرغم من كافة الأخطار المصاحبة له، إحدى الصور الأسمى للنشاط الإنسانى - الأكثر مدعاة للاهتمام على كل حال.

هى نظرية يمكن إدراكها بطرق مختلفة، حسبما كنا نفكر فى الذين يتخذون من السياسة مهنة أو فى المواطنين «العاديين».

«محترفو» السياسة يمرون بأزمة هوية.

فهم يشعرون من جهة أنهم مضطرون فى تزايد للاستجابة للضغوط التى تمارسها عليهم «جماعات الضغط» «lobbies» (بالمعنى الأمريكى للفظ). هذه الجماعات التى تمثل مصالح خاصة ضخمة سواء كانت مصالح اقتصادية (لهذه المجموعة من الشركات أو تلك)، أو مصالح «قطاعات» مختلفة (قطاعات البنى العليا الـ«تكنوقراطية» التى تسيطر على البلاد فى الواقع، أو قطاعات مختلفة «المجاميع» البلدية، الدينية، الخ. التى تشكلها)، «جماعات الضغط» هذه تواجه بعضها باستمرار. الا أنهم يتقاسمون جميعاً سمة مشتركة: كل منها يميل صراحة إلى مصادرة «الصالح العام» لمصلحته. أى إلى وضع يده على القوة العامة لكى يوجهها فى الاتجاه الذى يناسبه.

ومن جهة أخرى يتزايد اهتمام رجال السياسة بصورتهم (على الأقل حيث يتعلق مصيرهم بالانتخاب العام). إلا أن تلك الصورة وسائل الإعلام هى التى تشكلها، وهى تعيش بدورها تحت رحمة «نسب المشاهدة» (التى تدفعهم، بدرجة تتزايد كل يوم، إلى اقتحام الحياة الخاصة للرجال العامين). لم تعد السياسة فى هذه الظروف سوى شكل من أشكال «العروض الترفيهية» (كما أعلن ذلك، جى دوبور منذ عام 1967) ولم يعد رجل السياسة سوى مجرد ممثل فى «لعبة من ألعاب الفيديو». ما يفعله له أهمية أقل بكثير مما يعتقد مشاهدو التليفزيون أنه فعله. وخاصة أن «اعتقاد» هؤلاء لا ينعكس فقط، من وقت لاخر، على النتائج الانتخابية، وإنما بشكل دائم على «استطلاعات الرأى» - التى تهيمن الآن على الحياة العامة.

هكذا يتزايد ميل السياسى «المحترف»، وقد وقع بين فكى كماشة «جماعات الضغط» و«وسائل الإعلام» وبعد أن حكم عليه بتحمل ثقل يفوق طاقة البشر، يتزايد ميله إلى اليأس - أو أن يكتفى «بالتزحلق» فوق الموجة، وهو يعلم تماماً أن ذلك لن يدوم إلا لفترة.

ندرك بالطبع أنه ليست تلك هى الطريقة التى سيستعيد بها زمام الموقف.

ومع ذلك فإن شيئاً لم يُفقد.

ذلك لأنه كلما ظهر على الساحة وفى مقدمتها رجل سياسة «غير نمطى» يبدو ظاهرياً غير مهتم باستبداد «استطلاعات الرأى» ولا استبداد «الخبراء»، فهو يجذب إليه، لبعض اللحظات، جماهير متحمسة. أليس فى ذلك إثبات شديد الوضوح على أنه يكفى القليل من الشخصية، أو من قوة الشخصية لكى نقلب الاتجاه ؟

باختصار نقول إن «الرغبة» تكفى - لكى نفرض على وسائل الإعلام، وعلى جماعات الضغط أيضاً، قواعد جديدة للعبة ؟

الواقع أن ماكيافيللى، فى سياق مختلف وبالكلمات التى كان يستخدمها، لم يكن يقول شيئاً اخر: يجب أن تعمل وأن تتحرك. وقد استجيب لرغباته إذ أن الوحدة الإيطالية اكتملت بعد وفاته بثلاثة قرون.

صحيح أن الزمن تغير. لن يتغير شىء، اليوم أو غداً، مادام المواطنون «العاديين» لم يبدؤوا. أولاً عن التعبير عن رغبتهم فى التغيير.

بواسطة صوتهم الانتخابى بالطبع.

وإنما أيضاً بواسطة وسائل عمل أخرى - كلاسيكية (إضراب، عصيان مدنى، إلخ) أو بالابتكار.

يبدو هذا أقل سهولة وخاصة أن المواطن «العادى» وهو على مستواه «المتواضع» يبدو أكثر اقتناعاً من رجل السياسة «المحترف».

لذلك يتعين علينا أن نعيد تعريف المواطنة، لكى نجعل المواطن يغير رأيه.

إعادة تعريف المواطنة يعنى:

ـ الترديد أولاً بأنها ليست «لعبة» وإنما هى بُعْدٌ جوهرى - لعلها البُعْدَ الأكثر جوهرية، الأكثر سخونة للوجود البشرى، بمقدار ما أن «يعيش» يعنى أولاً وقبل كل شىء، «العيش سوياً» «العيش مع»، تقاسم مجال «مدينة» ما مشتركة ؛

ـ ثم بيان واقع التقدم الذى تم تحقيقه، منذ نصف قرن فى المجال السياسى (حماية الحقوق الفردية، قمع جرائم الدولة، فرض الأخلاقيات على العلاقات الدولية. الخ) وهو تقدم لم يكن ليكون ممكنا سوى بالضغط الهائل الذى مارسه الرأى العام للبلاد الحرة؛

ـ والتأكيد أخيراً على أن المخاطر المرتبطة بأى تحرك سياسى يجب ألا تجعلنا نيأس من مواصلة تحركنا ولا أن تجعلنا نفضل رفاهيتنا الحاضرة على سعادة الأجيال القادمة (التى هى مسئولة منا).

ذلك لأن ما هى «رفاهيتنا الحالية»، سوى اسم اخر، إضافى أو وجه اخر لهذا التذوق المازوشى للموت، هذا الاستسلام الذى يستولى علينا أحياناً - هذه «العبودية الطوعية» التى أصبح من الصعب علينا فى الواقع أن ننتزع أنفسنا من براثنها[4] ؟

4. للاطلاع على إعادة تعريف حديثة للمواطنة و الخيال الأمريكى راجع:
Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1996

ختام

أعود للمرة الأخيرة إلى السؤال المطروح في الفصل السابق: من الذي على حق ؟

هل هو الفيلسوف الذي يقول إن كل شيء يمكن أن يكون مختلفاً، أم السياسي الذي يؤكد العكس ؟

ردي هو: المواطن، بالطبع.

لأنه هو وحده يعرف، معرفة لا تقبل الجدل، ما الذي يتعين أو من الممكن أن يتغير، وأنه، هو وحده، الذي في إمكانه أن يجعل الأمور في نهاية الأمر «تسير بصورة مختلفة».

لا أود مع ذلك أن يُفهم أن هذا النداء لتحديد «المواطنة» في السياق الحالي هو مجرد دعوة عادية للعودة إلى القيم «الجمهورية» - قيم «أفضل نظام» إرسطاطليس (*politeia*) أو قيم الجمهورية الرومانية، التي كان يحتفل بها -بعد ألفي عام- «الآباء المؤسسون» للأمة الأمريكية وهم يجتمعون حول «بوبليوس» (Publius)، المؤلف الوهمي لـ *Federalist Papers*.

دون أن أنكر جانب الحنين إلى تلك الأزمنة التي دالت، ذلك الحنين المتضمَن فى كل إشادة بـ«المواطنة»، ودون أن أشكك في أن حب «الشأن العام» هو «فضيلة» محمودة، قد أفضل مع ذلك أن ندرك شيئاً آخر؛

نداءً إلى «الصداقة» قبل كل شيء.

فضيلة أساسية بالنسبة لسقراط وأفلاطون وأرسطو ولابوويسيه، وبيير كلاستر ومايكل ساندل، فضيلة فلسفية من أعلى مستوى. الـ *philia* هى أيضاً فضيلة سياسية. هى الصلة التى يجب أن توحد معاً «مواطنين» يريدون الحفاظ فيما بينهم معاً وعلى الرغم من اختلافاتهم على نوع من «الحوار» الدائم. أو بقول اخر لأنه يتعين على الصديق أن يهتم بـ«خير» صديقه، إنه يجب على الأصدقاء أن يهتموا -سويا- بدفع «خيرهم» المشترك إلى الأمام، بل يجب عليهم أيضاً أن «يتآمروا» عند اللزوم، أى عندما تفرض ذلك مصلحة المدينة.

ثم نداء «للخيال». أكثر من أى وقت مضى يتعين على الروح المدنية أن تنتزع نفسها من مخططاتها القديمة لكى تصبح مستعدة لاستقبال ما هو على وشك الحدوث - وهو لحسن الحظ ليس له اسم بعد. المهم، فى كلمة واحدة، ليس أن نجد فكرة جديدة كل يوم (من هو الشخص الذى كانت عنده أبدا أفكار «جديدة» ؟) وإنما أن نعرف التعرف على أننا بصدد ثورة فى اليوم الذى تقوم فيه الثورة. خاصة إذا أخذت هذه الثورة وجها (هو اليوم وجه «النظام الدولى الجديد») لا يشبه فى شيء الذى («مجتمع بدون طبقات») زينت به قبل ربع قرن مضى.

كورنيليوس كاستورياديس الذى لم يكن يونانياً بلا فائدة، إذ كان قد درس أمهات كتب مؤلفيه، والذى كان أحد الأوائل من أهل اليسار الذين نددوا بالشيوعية ومع ذلك استمر يقول عن نفسه أنه ثورى، ظل يردد حتى آخر يوم فى حياته ما يلى (وهو ما يستحق التذكير به):

«فيما يتعلق بالقصريات التى لا ترحم لا يحتاج الكائن البشرى إلا لكمية ما من السعرات الحرارية كل يوم ولبضع ساعات من النوم. أما فيما يتعلق بالباقى فكل شىء ممكن».

ثبت بيبليوجرافى

(لا يظهر فى هذا الثبت المختصر سوى الأعمال الأساسية ومعظمها يسهل الوصول إليه. وعندما يتعلق الأمر بكتب أجنبية، أشير إليها فى ترجمتها الفرنسية، كلما وجدت)

Abensour, Miguel (éd.), *L'Esprit des lois sauvages*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer I : le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.

Althusser, Louis, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1959.

—, *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock/IMEC, t. I, 1994, t. II, 1995.

—, *Solitude de Machiavel (et autres textes)*, Paris, PUF, 1998.

Arendt, Hannah, *Les Origines du totalitarisme*, 3 vol., Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points-Essais », 1995-1998.

—, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Éd. du Seuil, 1995.

Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1993.

Aron, Raymond, *Démocratie et Totalitarisme*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1987.

Balandier, Georges, *Anthropologie politique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1991.

Barber, Benjamin, *Djihad versus McWorld*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Benjamin, Walter, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991.

Bennington, Geoffrey, *Jacques Derrida*, suivi de « Circonfession », par Jacques Derrida, Paris, Éd. du Seuil, 1991.
Bensaïd, Daniel, *Qui est le juge ?*, Paris, Fayard, 1999.
Bloom, Allan, *L'Âme désarmée*, Paris, Julliard, 1987.
Bodin, Jean, *Les Six Livres de la République*, Paris, Fayard, coll. « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1986.
Brzezinski, Zbigniew, *Out of Control : Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century*, New York, Scribner's, 1993.
Campanella, Tommaso, *La Cité du soleil*, Genève, Droz, 1972.
Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. du Seuil, 1975.
Clastres, Pierre, *La Société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974.
—, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.
Cohen, Gerry A., *Karl Marx's Theory of History : A Defence*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1978.
Dante Alighieri, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1965.
Debord, Guy, *La Société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.
Delacampagne, Christian, *Figures de l'oppression*, Paris, PUF, 1977.
—, *L'Invention du racisme : Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Fayard, 1983.
—, *De l'indifférence. Essai sur la banalisation du mal*, Paris, Odile Jacob, 1998.
Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.
—, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997.
—, *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.
—, *Le Droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris, UNESCO et Verdier, 1997.
Derrida, Jacques, Guillaume, Marc, et Vincent, Jean-Pierre, *Marx en jeu*, Paris, Descartes & Cie, 1997.
Dewey, John, *The Essential Dewey : Pragmatism, Education, Democracy*, volume édité par Thomas M. Alexander, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
Dworkin, Ronald, *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF, 1995.
—, *Une question de principe*, Paris, PUF, 1996.
Elster, Jon, *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Étienne Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, Genève, Droz, 1972.
Fichte, J. G., *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1998.
Finley, Moses I., *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1994.
Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.
—, *« Il faut défendre la société »*, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.
Fukuyama, Francis, *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992.
Gauchet, Marcel, *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, Caen, Presses de l'Université de Caen, 1984.
Guéhenno, Jean-Marie, *La Fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993.
Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1987.
—, *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990.
—, *Droit et Démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
—, *L'Intégration républicaine*, Paris, Fayard, 1998.
Habermas, Jürgen, et Rawls, John, *Débat sur la justice politique*, Paris, Cerf, 1997.
Hamilton, Alexander, Madison, James, et Jay, John, *The Federalist Papers*, New York, Bantam Books, 1982.
Hart, H. L. A., *Law, Liberty and Morality*, Stanford, Stanford University Press, 1963.
Hayek, Friedrich von, *Droit, Législation et Liberté*, 3 vol., Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1995.
Hegel, G. W. H., *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1999.
Heidegger, Martin, *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, 1995.
Hobbes, Thomas, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971.
—, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1982.
Howard, Dick, *De Marx à Kant*, Paris, PUF, 1995.
—, *Pour une critique du jugement politique*, Paris, Cerf, 1998.
Hume, David, *Quatre Essais politiques*, Mauvezin, TER, 1981.

—, *Discours politiques*, Mauvezin, TER, 1993.
Huntington, Samuel, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.
Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, éd. présentée par William Peden, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984.
—, « Déclaration d'indépendance », *in* J. de Launay, *La Croisade européenne pour l'indépendance des États-Unis*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 216*sq*.
Kant, Emmanuel, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin, 1971.
—, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1991.
Kelsen, Hans, *Théorie générale des normes*, Paris, PUF, 1996.
Kolakowski, Leszek, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987.
Kymlicka, Will, *Les Théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999.
La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1993.
Larmore, Charles, *Modernité et Morale*, Paris, PUF, 1993.
Lefort, Claude, *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
—, *Essais sur le politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1986.
—, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992.
Lévi-Strauss, Claude, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
Locke, John, *Lettre sur la tolérance*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
—, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1992.
Machiavel, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1952.
MacIntyre, Alasdair, *Après la vertu*, Paris, PUF, 1997.
Macpherson, C. B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 1971.
Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, Payot, 1977.
—, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1984.
Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, Paris, Vrin, 1968.
Marx, Karl, *Œuvres*, 4 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1963-1994.
Mill, John Stuart, *On Liberty*, New York, Viking Press, 1983.

Montesquieu, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1949-1951.
More, Thomas, *L'Utopie*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1987.
Moynihan, Daniel P., *Pandaemonium : Ethnicity in International Politics*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1993.
Nozick, Robert, *Anarchie, État et Utopie*, Paris, PUF, 1988.
Platon, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1950.
Popper, Karl, *La Société ouverte et ses Ennemis*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.
Rancière, Jacques, *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
Rawls, John, *Théorie de la justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1987.
—, *Justice et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1993.
—, *Le Libéralisme politique*, Paris, PUF, 1995.
—, *Le Droit des gens*, Paris, Esprit, 1996.
—, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
Roberts, Marcus, *Analytical Marxism : A Critique*, Londres et New York, Verso, 1996.
Rorty, Richard, *Achieving Our Country : Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press, 1998.
Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, 5 vol., Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959-1995.
Sandel, Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1982.
—, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.
Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
—, *Parlementarisme et Démocratie*, Paris, Éd. du Seuil, 1988.
—, *La Notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1992.
Spinoza, *Traité politique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
—, *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1997.
Strauss, Leo, *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992.
—, *Droit naturel et Histoire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1997.
—, *De la tyrannie*, Paris, Gallimard, 1997.

Taylor, Charles, *Le Malaise de la modernité*, Paris, Cerf, 1994.
—, *La Liberté des Modernes*, Paris, PUF, 1997.
—, *Hegel et la Société moderne*, Paris, Cerf, 1998.
—, *Les Sources du moi*, Paris, Éd. du Seuil, 1998.
Thoreau, Henry David, *On the Duty of Civil Desobedience*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1986.
Van Gennep, Arnold, *Traité comparatif des nationalités*, Paris, Éd. du CTHS, 1995.
Walzer, Michael, *Sphères de justice*, Paris, Éd. du Seuil, 1997.
—, *Pluralisme et Démocratie*, Paris, Esprit, 1997.
—, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999.

فهرس

شكر 5
مُقَدمة 7

(1)

المنظر بعد المعركة 13

ـ نهاية التاريخ 14
ـ ماذا تعنى «الحرية» ؟ 22
ـ مم يتشكل العدل ؟ 28
ـ نظام دولى جديد: ماذا نفعل به ؟ 34

(2)

التسامح وحدوده 41

ـ الحرية و الحريات 41
ـ السياسة و الدين 45
ـ كره الآخر و الرقابة 63

(3)

الفصل بين السلطات 76

ـ فيزياء و سياسة 78
ـ تنفيذى ضد تشريعى 90
ـ تنفيذى ضد تشريعى 99

(4)

الحرية فى موضع جدل 108

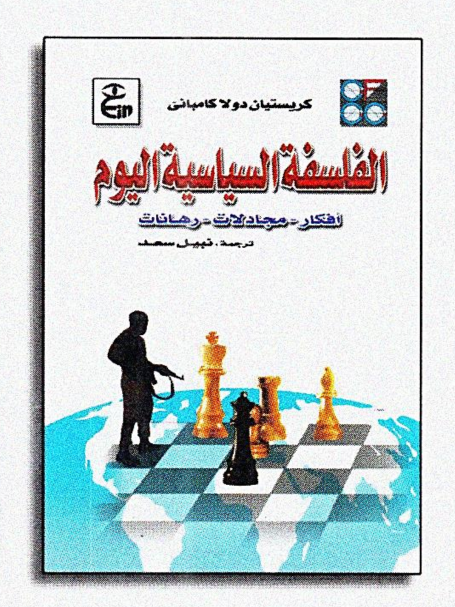
ـ هل الحرية خير ؟ 109
ـ هل الحرية الصورية تظل حرية ؟ 122
ـ ألا يمكن تجنب الحرب ؟ 131

(5)
فرضية العقد 145
ـ المدينة: واقع طبيعى أم اصطناعى ؟ 148
ـ من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع 156
ـ العقد الاجتماعى: واقع أم وهم ؟ 173
(6)
مساواة أم إنصاف ؟ 178
ـ العدل كمساواة 182
ـ العدالة كإنصاف 193
(7)
الحقوق، الخير، العادل 205
ـ العدالة طبقاً لمعتنقى مذهب الحرية 208
ـ ... وطبقاً لمعتنقى مذهب الجماعاتية 213
ـ مساواة: بسيطة أم مركبة 220
(8)
اختراع الوطنية 235
ـ نشأة السيادة الوطنية 236
ـ دولة، أمة: عودة إلى ماض مشترك 242
ـ الوطن (الأمة)، الوطنى، الوطنية 248
(9)
ما بعد الدولة – الأمة 263
ـ ما تغير فى تاريخنا المعاصر 264
ـ عقد اجتماعى على المستوى الكوكبى 270
ـ نحو حق كوزموبوليتيكى 278

(10) 289
المجتمع ضد الدولة 293
ـ متوحشون بلا رب ولا سيد 299
ـ رؤساء ليسوا كالآخرين 304
ـ وظيفة الحرب البدائية 308
ـ طفولة أخرى: أفريقيا ....
(11)
من الذى على حقّ ؟ 315
ـ هواجس الفلسفة 316
ـ ادعاءات الاقتصاد 322
ـ مخاطر السياسة 326

ختام 332
ثبت ببيليوجرافى 335

رقم الإبداع ٣٦٩١ /٢٠٠٣
الترقيم الدولى I.S.B.N. 977 - 322 - 107 - 5
دار روتابرينت للطباعة ت: ٧٩٥٢٣٦٢ - ٧٩٥٠٦٩٤
٥٣ شارع نوبار - باب اللوق



ما هى الفلسفة السياسية؟ وما هو موقفها اليوم؟

يبدأ المؤلف - كريستيان دو لاكومبانىّ - بوضع قائمة جرد لأهم المواضيع الجدلية المثارة حاليا على الساحة السياسية، ثم يعود بها عبر الزمان ليستكشف جذورها التاريخية .. وإذ بأكثر اهتماماتنا إلحاحاً - سواء تلك المتعلقة بالـ «حرية» أو بالـ «العدل» أو بالـ «نظام الدولى الجديد» أو تلك المتعلقة أيضا بالأفكار الإشكالية الكبرى - وقد تبدد غموضها بعد أن ألقى التاريخ عليها الضوء .. كما أن هذا التاريخ يسمح لنا بدوره بزيادة فهمنا لاختياراتنا التى كنا راهنا عليها.

ذلك لأن الفلسفة السياسية ليست علما بالتأكيد، كما أنها ليست (مثلما نتصورها فى كثير من الأحيان) مجرد مجموعة مذاهب متفرقة ومنقطعة الصلة بالواقع، ولا هى بالأحرى طريقة متحذلقة نصف بها ثرثراتنا التى نتبادلها فى المقاهى. إنها بالفعل أداة. هى أداة تحليل للتصورات وللتفكير الناقد ولوضع الأمور داخل منظورها التاريخى .. هى أداة تسمح بالتفكير فى الواقع بصورة مختلفة عن الأسلوب الاستسلامى الذى تعمل السلطات كافة على فرضه علينا.

كريستان دو لاكامبانىّ. ولد فى داكار عام ١٩٤٩. تخرج فى المدرسة التعليمية العليا. حاصل على "الأجريجاسيون" فى الفلسفة وعلى دكتوراه الدولة فى الآداب. يعمل حاليا أستاذا فى كلية كونيكتيكات (نيو لندن، الولايات المتحدة).

Ein
للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية
FOR HUMAN AND SOCIAL STUDIES